späterer Jahrhunderte wird diese Frage von entscheidender Bedeutung sein. Für die altnordische Zeit bietet ein Kriterium zur Entscheidung dieser Frage die Institution der *vébönd*, mit denen die Thingstätte umschlossen wurde (s. z. B. Fritzner, Ordbog III, 882): Bänder, die durch das Wort *vé* „Weihtum" bezeichnet werden. K. v. See nimmt für die Termini *at helga þing* und *þinghelgr, -helgi* streng profane Bedeutung an und schreibt auch schon dem alten gemeingermanischen Adjektiv *hailag-* eine ursprünglich radikal profane Bedeutung zu, die sich noch in den spätma. Quellen erhalten habe. Erst sekundär sei das Wort (eben nur teilweise?) in die Sakralsphäre übergetreten (Rechtswörter 131 ff., 249 f., dazu 160 ff.; Kontinuitätstheorie 19 ff.). Auch diese These ist für die germ. Religions- und Sprachgeschichte von außerordentlicher Tragweite, denn die christliche Mission sämtlicher west- und nordgermanischen Stämme hat dieses Wort — ahd. *heilag*, as. *hêlag*, ags. *háleg*, an. *heilagr* usw. — zur Wiedergabe von *sanctus* verwendet. Aber auch die heidnische nordische (eddische und skaldische) Dichtung bietet zahlreiche ganz sichere sakrale Belege dieses Wortes. (Auch der älteste gotische Beleg auf dem Runenring von Pietroassa vor 380 bezieht wahrscheinlich *hailag* auf das Wort *ui* „Weihetum"; vgl. Krause-Jankuhn 91 ff.) Der nordische Beleg, daß der *goði* (aus **gudan-* „der zum Gott Gehörende", vgl. got. *gudja* ἱερεύς, dazu schon urnord.-runisch *gudija*, 5. Jh.) die Funktion des *at helga þing* hatte, ist somit eine Parallele zum Zeugnis des Tacitus, daß die *sacerdotes* mit dem Schweigegebot das Thing eröffneten. Die entsakralisierten Formen des Things — wie auch des germ. Wortes *hailag* — sind also mit Sicherheit als sekundäre Profanationen zu werten. Wann diese Profanation jeweils eintrat, auch ob sie allmählich oder okkasionell geschah, fordert jeweils eine genaue Prüfung, für die in manchen Fällen ganz zuverlässige Kriterien zur Verfügung stehen. Dafür, daß das Thing zur Zeit und im Kulturbereich der Inschriften von Housesteads profan gewesen sei, zeugt nichts. Die Inschrift bezeugt vielmehr einen altgermanischen Thing-Gott und damit die religiöse Gebundenheit dieser Thing-Verfassung. → Ding, → Germania, → Hegung.

R. G. Collingwood — R. P. Wright The Roman Inscriptions of Britain I, 1965, 507 f.; W. Krause — H. Jankuhn Die Runeninschriften im älteren Futhark I, 1966; Kluge-Mitzka s. v. Dienstag; J. de Vries Altgerm. RelG. II, ^{2}1957; W. Scherer Mars Thingsus, SBAK Berlin, phil.-hist. Cl. 1884, 571—582; H. Birkhan Germanen u. Kelten bis zum Ausgang d. Römerzeit. Der Aussagewert von Wörtern u. Sachen f. d. frühesten keltisch-germ. Kulturbeziehungen, SBAK Wien, phil.-hist. Kl. 272 (1970) 323 ff.; K. v. See Altnord. Rechtswörter. Philolog. Stud. z. Rechtsauffassung u. Rechtsgesinnung d. Germanen (Hermaea, Germanist. Fgn., N. F. hg. H. de Boor u. H. Kunisch) 1964; ders. Kontinuitätstheorie u. Sakraltheorie in d. Germanenforschung. Antwort an O. Höfler, 1972; O. Höfler „Sakraltheorie" und „Profantheorie" in d. Altertumskde., Festschr. S. Gutenbrunner 1972, 71—116.

O. Höfler

Der Sakralcharakter des germanischen Königtums

Von Otto Höfler

Das germanische Königtum ist wegen seiner weltgeschichtlichen Wirkung in einem breiteren historisch-politischen und juristischen Schrifttum untersucht worden als das Herrschertum der meisten anderen Völker und Kulturkreise. Aber wenn heute für das Königtum der meisten Länder ein sakraler Ursprung und sakrales Wesen durchaus zugestanden wird[1]), so wird dem Königtum der Germanen ein sakraler Charakter bisher noch keineswegs allgemein zuerkannt.

So könnte der Eindruck entstehen, als ob gerade diese Völkergruppe, die in der Geschichte so weit ausgegriffen und so lange gewirkt hat, dem Sakralen fremder gewesen sei als andere — wenigstens in der Gestaltung ihres wirklichen historischen Lebens — oder daß sie sich früher und radikaler aus den religiösen Bindungen gelöst habe als jene sakral durchformten Völker, denen eine solche weltgeschichtliche Rolle oder eine so lange währende Geschichtswirkung nicht beschieden war. Ja, es könnte sich wohl auch, angesichts der heute bereits erkennbaren globalen Verbreitung sakral gebundener Herrschaftsformen, die Meinung bilden, daß ein ursächlicher Zusammenhang zwischen der breiten geschichtlichen Entfaltung der Germanen und dem angeblichen Profancharakter ihrer Lebensordnungen bestanden habe. — Daß gerade germanische Völker zusammen mit den romanischen sich dem Christentum früher öffneten als die meisten Völker der Oekumene, erschiene dann freilich als ein besonderes Paradoxon.

Die Lehre von der Religionslosigkeit der germanischen Lebensordnungen und Staatsformen läßt sich indessen als irrig erweisen. Auch bei den germanischen Völkern zeigt sich die Ordnung ihres geschichtlichen Lebens, so weit wir zurückblicken können, an sakrale Mächte gebunden.

In dem überaus umfangreichen wissenschaftlichen Schrifttum historischer und juristischer Art, das um das germanische Königtum entstanden ist, wurde die Frage nach dem Sakralcharakter dieser Institution sehr häufig überhaupt nicht gestellt,

[1]) Vgl. dazu die Sammelveröffentlichung der Verhandlungen des VIII. Internationalen Kongresses für Religionsgeschichte, der in Rom vom 17.—23. April 1955 tagte und das Problem des sakralen Königtums unter Berücksichtigung aller Kulturkreise zum Gegenstand hatte. In diesem Sammelwerk erscheint auch der vorliegende Vortrag.

als sei entweder ihr nichtsakrales Wesen eine Selbstverständlichkeit oder aber bereits wissenschaftlich nachgewiesen — oder als sei eine eventuelle sakrale Grundlage des Königtums, falls eine solche bestanden hätte, doch nur eine bloß die Religionswissenschaft berührende Sondererscheinung, der weder geschichtlich-politische noch rechtliche Bedeutung zukäme: weshalb der Staats- wie der Rechtshistoriker von ihr absehen dürfe, ohne dabei den von ihm betrachteten Sektor dieser geschichtlichen Erscheinung zu beeinträchtigen oder seine Wesensstruktur zu verkennen.

Doch diese Voraussetzung träfe nur dann zu, wenn eine Bindung des Königtums an das Heilige, wo eine solche bestanden hat, einen isolierbaren „Sektor" dieser Gesamterscheinung gebildet hätte, der ohne jeden Zusammenhang mit deren übrigen „Sektoren" gewesen wäre und ohne Einfluß auf sie — also bedeutungslos für die politischen, rechtlichen, militärischen, ethischen und sonstigen Funktionen des Königtums. Dann freilich könnte bei der Betrachtung jeder dieser Funktionen von den anderen ohne Erkenntnisschädigung abstrahiert werden.

Diese Voraussetzung aber trifft nicht zu. Denn ein Ganzes wie das Königtum — das eine Ganzheit sowohl in seiner geschichtlich-konkreten Realität wie im Bewußtsein der an ihr beteiligten Menschen darstellt — ist nicht aus isolierten Sektoren zusammengesetzt, welche durch das Denken wieder radikal getrennt werden könnten, ohne daß dabei Wesenszusammenhänge zerstört würden. —

Wenn das wissenschaftliche Bild des germanischen Königtums heute so häufig als unsakral erscheint, so liegt die Ursache dieses Zustandes nicht in den geschichtlichen Quellen, sondern in der Methode ihrer Behandlung.

Es fehlt auch im germanischen Raum keineswegs an historischen Tatbeständen, die sowohl der staatlich-rechtlichen Institution des Königtums als auch, zugleich, der Sphäre des Numinosen angehören und also — rein materialmäßig — Verbindungsstücke oder Bindeglieder zwischen der Sphäre des Staatlichen und der Sphäre des Numinosen bilden (wenn hier vorläufig das Bild zweier „Sphären" und ihrer Verbindung erlaubt ist, obwohl, wie noch auszuführen, das Bild der Durchdringung gemäßer wäre).

Um hier zunächst nur einige solche Tatbestände zu nennen:

Eine große Anzahl von altgermanischen Königsfamilien führte ihren Ursprung auf göttliche Mächte zurück.

In den Traditionen von einzelnen Königen oder vom Königtum, die im Volk vererbt wurden, erscheinen sehr häufig Motive numinosen Charakters.

Im Zeremonial des Königtums finden wir Handlungen, Normen und Vorstellungen, die ihren Ursprung im Numinosen haben und durch vergleichende morphologische Methoden zum wesentlichen Teil als urtümlich erwiesen werden können. —

Allerdings stehen diese und andere zugehörige Überlieferungen nicht als ein geschlossenes System oder als abgerundetes Bild vor uns. Darin besteht eine der

Hauptschwierigkeiten für die Erforschung gerade des germanischen Sakralkönigtums.

Denn in den ersten Jahrhunderten, die uns schriftliche Nachrichten über das germanische Königtum bieten, sind es die antiken Kriegsgegner, die berichten, und die haben kaum je nach dem Sinnzusammenhang des germanischen Staatsdenkens gefragt. Eine systematische Darstellung dieses Denkens geben auch weder Runeninschriften noch andere frühmittelalterliche Schriftquellen. Vielmehr ist es eine Sammlung von Fragmenten, auf die wir angewiesen sind. Es fragt sich, ob sie sich als Teile ehemaliger geistiger und institutioneller Ganzheiten verstehen lassen.

Die erste methodologische Entscheidung bei der Interpretation von Überlieferungen, die zugleich real-historisch und mit Numinosem verbunden sind, ist die, ob eine realistisch-kritische Auswertung ihr Numinoses eliminieren solle resp. dürfe.

Sehr häufig hat man ja solche Traditionsbestände — also etwa die Herleitung der Könighäuser von göttlichen Mächten — bei der Quellenkritik systematisch eliminiert, und zwar im Zeichen des Realismus, weil ja doch offenbar solche genealogische Zusammenhänge nicht real, nicht historische Wirklichkeit seien.

Doch ein solcher Realismus kann nicht als wirklich kritisch bezeichnet werden.

Denn wenn die realistische kritische Geschichtsforschung sich an die geschichtlichen Realitäten halten will — natürlich mit Recht! —, dann muß sie zu diesen Realitäten nicht nur Dinge, Personen und Ereignisse zählen, sondern auch die K r ä f t e des geschichtlichen Lebens.

Bei Traditionen wie Götterabstammungssagen, Überlieferungen von der Wirkung und Wichtigkeit heiliger Orte und Gegenstände (etwa: Krönungssteine, Königsinsignien usw.), heiliger Handlungen und Formeln, wird gefragt werden müssen, ob und in welchem Ausmaß diese „irrationalen" Dinge damals g e g l a u b t worden sind. Denn zu den realen, wirkenden und also wirk-lichen Kräften der Geschichte zählen die Glaubenskräfte der Völker gewiß nicht weniger als ihre wirtschaftlichen Energien oder ihr Machtwille. Ein wirklich kritischer historischer Realismus hat an erster Stelle nicht zu fragen, ob ihm die Inhalte solcher Glaubensvorstellungen berechtigt erscheinen oder nicht, sondern welche historische D y n a m i k ihnen innewohnte. Wenn sie im geschichtlichen Leben wirkten, waren sie historische Wirklichkeiten.

Es erhebt sich also die methodologische Frage, ob sich Kriterien finden, die uns darüber Auskunft geben, welche historische Dynamik wir den genannten historischen Tatbeständen zuschreiben dürfen.

Um mit jenen mythischen Königsstammbäumen zu beginnen:

Waren sie bloße literarische Ornamente, wie so viele Forscher das vorausgesetzt haben? Oder waren sie vielleicht Fiktionen, die von ihren Erfindern nur ersonnen waren, um die Menge zu täuschen, aber von den Eingeweihten mit einem Auguren-

lächeln quittiert wurden? Dann wären jene Mythen wenigstens bei den Getäuschten wirksam und somit zur realen historischen Kraft geworden.

Oder war die von den mythischen Stammbäumen prätendierte Lebensverbindung der realen Könige mit göttlichen Mächten ein Glaubensinhalt, der den Königen zugleich mit dem Blutszusammenhang auch einen Wesenszusammenhang mit göttlicher Macht zuschrieb — und nicht nur einzelnen Königen, sondern der Institution des Königtums als solcher, der geistigen Potenz der Königs-Würde?

Denn Würde ist etwas grundsätzlich anderes als bloße Macht. Macht kann auch ein Usurpator haben, ohne doch je die Autorität der Würde erreichen zu können. Umgekehrt kann ein König, dem die Macht verloren geht, gleichwohl etwas vom Irrationalen der Herrscherwürde bewahren — wie etwa Shakespeares Richard II.[2]).

Wie verhält sich diese Würde zum Numinosen?

Wir gehen von dem Tatbestand aus, daß mythische Stammbäume alter Königsfamilien bei einer ganzen Reihe von germanischen Völkern überliefert wurden:

Göttliche Personen als Ahnherren von Herrscherhäusern werden genannt in den Genealogien der acht angelsächsischen Königreiche Essex, Ost-Angeln, Wessex, Kent, Mercia, Deira, Bernicia und Lindisfari: dort sind es vor allem *Woden* und *Geat* (= altnord. *Gaut*), die als Königsahnen genannt werden[2a]). *Gaut* erscheint auch als Ahnherr der ostgotischen Könige, der Amaler (in der Form *Gapt* bei Jordanes[3])), und als Ahnherr der Langobardenkönige Audoin und Alboin — dort in der langobardischen Lautform *Gaus*[4]).

Das Königshaus von Schweden, das in Uppsala herrschte und als dessen Nachfahren die Könige von Norwegen bis ins Mittelalter angesehen wurden, führte sich auf den Gott *Yngvi-Frey* zurück und nannte sich nach diesem Ahnherrn *Ynglingar*.

In diesem Fall können wir die Tradition rund ein Jahrtausend hinter die klassische altnordische Literatur zurückverfolgen. Denn Tacitus sagt im 2. Kapitel der „Ger-

[2]) Historische Dichtungen auch noch der Neuzeit können in das Wesensbild des Königtums, wie es der Gemeinschaft erschienen ist, unmittelbare Einblicke gewähren, so bei Shakespeare, dessen Bild der numinosen Königspotenz und ihrer irrationalen Kräfte nicht allein die Auffassungsbereitschaft von Shakespeares Publikum erkennen läßt, sondern auch — wie W. Clemen (Shakespeare-Jahrbuch 68, 1932, S. 56 ff.) sehr eindrucksvoll gezeigt hat — als Ausdruck alter traditioneller englischer Anschauungen vom Wesen des Königtums gelten darf. Über das Bild des Herrschertums bei Grillparzer s. M. Rassem, Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, wohl Bd. 30, 1956. — Über das „Traditionsecho“ des Königtums in der altgermanischen Dichtung s. Verf., Germanisches Sakralkönigtum, Bd. I, 1952, S. XIV f., 83 ff. und bes. Bd. II; vgl. u.

[2a]) J. Grimm, Deutsche Mythologie[4], III. Bd., S. 377 ff.; vgl. W. G. Searle, Anglo-Saxon Bishops, Kings and Nobles, 1899, S. 251 ff.

[3]) Getica XIV, 79; über die dort erscheinende Schreibung *Gapt-* s. u. a. K. Helm, Beiträge zur Gesch. der deutschen Sprache u. Lit. 62, 1938, S. 27 ff. Skeptisch Hans Kuhn, Festschr. f. J. Trier, 1954, S. 417. Dazu auch Verf., a. a. O., II. Bd.

[4]) Edictus Rothari (MG, Leges IV, S. 2): *ex genere Gausus;* vgl. Hist. Langob., Codex Gothani (MG, Script. rer. Langob., S. 9).

mania“, daß sich die Germanen in Überlieferungen, welche schon damals, im Jahre 98 n. Chr., alt (*carmina antiqua*) waren, insgesamt auf den Gott *Tuisto* und seinen Sohn *Mannus* zurückführten. Diesen göttlichen *Mannus* (er entspricht dem indischen *Mánus*[5])) schrieben sie drei Söhne als Stammväter der drei Teile des germanischen Gesamtvolkes zu, von denen der nördlichste, am Meer wohnende, nach seinem Ahnherrn *Ingaevones*[6]) geheißen habe: Also muß schon im 1. Jh. n. Chr. ein göttlicher **Inguaz* oder **Inguan-* als Stammvater dieser Germanengruppe verehrt worden sein — wie noch über ein Jahrtausend später *Yngvi* (älter **Inguan*) bei den Schweden, Norwegern und, wenigstens zum Teil, bei den Dänen als göttlicher Ahnherr angesehen wurde.

Hier handelt es sich also um mythische Überlieferungen, die nicht von Mächten und Gottheiten in einem von der Menschenwelt radikal getrennten Götterreich handeln. Sondern jene für die Frühzeit so unabsehbar wichtige Wesensverbindung, die dem realen Abstammungs-Zusammenhang beigemessen wurde, wird hier zwischen göttlichen Potenzen und den menschlichen Nachfahren vorausgesetzt.

Die in beiden Fällen beobachtbare Langlebigkeit dieser Abstammungs-Traditionen (sie ist sowohl bei **Ingua-*: *Yngvi* wie bei *Mánus*: *Mannus* über mehr als ein Jahrtausend unmittelbar festzustellen) deutet darauf, wie wichtig diese Überlieferungen genommen worden sind. Ihr Inhalt aber besagt ja, daß die Könige sowohl wie ihre ganzen Völker in sich etwas von göttlicher Substanz zu tragen und fortzuerben glaubten — eine für die Selbstbeurteilung und Selbsteinschätzung jener Kulturen, für ihre „Anthropologie“ und ihr geistiges Klima offenbar grundlegende Anschauung. Und die Könige erscheinen dabei, im gottverbundenen Gesamtvolk, als *primi inter pares* — dem göttlichen Ursprung besonders nahe (vermutlich, wo man darüber genauer nachdachte, nach dem Bild der Primogenitur vorgestellt: doch ist uns von solchen Spekulationen nichts überliefert — denn die eddische *Rígsþula* mag eher als Kunstdichtung denn als unmittelbarer Glaubensausdruck anzusehen sein).

Etwas weniger deutlich ist die Verbindung dänischer Fürstengeschlechter mit den mythischen Urkönigen *Froði* und *Dan*, die Verbindung der nordischen Dynastien der Skjöldunge und Skylfinge mit den Ahnherren *Skjöld* und *Skylfing* (bei denen lange bezweifelt worden ist, ob sie echte Göttergestalten waren oder bloß abstrahierte Sprachfiguren, sekundär aus den Gruppennamen *Skjöldungar* und *Skylfingar* als Vorfahren konstruiert[7]). Dagegen ist *Langbarðr* — zum Stammesnamen der

[5]) Die Traditionen von diesem göttlichen Urmenschen und Ur-Ahnherrn (vgl. Arthur Christensen, Festschr. f. F. C. Andreas, 1916, S. 63 ff., und Archives d'études orientales 14, 2, 1934, S. 33 f., 44) müssen mit den germanischen von *Mannus* urverwandt sein, s. Much, Die Germania des Tacitus, 1937, S. 23; formal unmittelbar zugehörig noch got. *manasēþs* κόσμος, mit einfachem *-n-*.

[6]) Germ., cap. 2; bei Plinius, Nat. Hist. 4, 96: *Inguaeones;* ib. 4,99: *Ingyaeones;* das *Y-* statt *I-* im nord. *Yngvi* und dem davon abgeleiteten *Ynglingar* ist lautgesetzlich (Labialumlautung durch das folgende *-u-*).

[7]) Vgl. Axel Olrik, Danmarks Heltedigtning I, S. 223 ff., II, 225 ff., 239 ff.; über *Skjöld* als Kultgott bes. Magnus Olsen, Hedenske Kultminder i norske Stedsnavne I, S. 219 ff.

Langobarden stimmend — im Norden ausdrücklich als Name Odins belegt, was diesen Gott als den Ur-Langobarden zu kennzeichnen scheint[8]). Im an. *Svafnir* darf der Eponymos der *Sváfar* (Schwaben) gesehen werden, wenngleich ihn die Edda nicht ausdrücklich als Königsahnherrn nennt[9]). Die Abstammungssage der Merowinger ist problematischer[10]). Im *Mercurius Cimbri[an]us* der Weihesteine von Miltenberg und Heiligenberg[11]) ist *Mercurius* (d. i. *Wodan*, vgl. *dies Mercurii* = *Wodanes dag*) als Kimberngott bezeugt: doch wiederum nicht ausdrücklich als Königsahnherr[12]), wie er es bei den angelsächsischen Dynastien war.

Bei den Kontinentalgermanen des Mittelalters werden wir über solche genealogische Mythen seltener unterrichtet als in Skandinavien und England, denn hier setzen die Aufzeichnungen erst in einer Zeit ein, die — im Gegensatz zum Norden und zu England — den vorchristlichen Überlieferungen abhold war. Doch können auch hier manche Einzeltraditionen mit Hilfe jener altertümlicheren interpretiert werden[13]). —

Der überlieferte Tatbestand der genannten Genealogien stellt uns vor die Frage: An welche A r t von Zusammenhang zwischen den realen, regierenden Königen und ihren mythischen Ahnherren hat man in der Zeit geglaubt, in der diese Traditionen entstanden und weitergegeben wurden?

Die prinzipiell denkbaren Möglichkeiten erstrecken sich von einer absoluten Wesensgleichheit zwischen dem mythischen Ahnherrn und seinen Nachkommen über verschiedene Arten einer „Repräsentation" des Gottes durch den König bis zu dem

[8]) Vgl. H. Falk, Odensheite (Skrifter, utg. av Det Norske Videnskaps-Akad. i Oslo, Hist.-filos. Kl. 1924, Nr. 10, S. 22). Hans Kuhn, a. a. O., S. 417, vermutet in dem Namen nicht den der Langobarden, sondern eine Bezeichnung des Gottes als „Langbart". Doch dafür erwartete man eher ein an. *Langskeggr* (vgl. *Síðskeggr*, *Síðgrani*, Lex. poet.², S. 497). Die höchst auffallende an. poetische Bezeichnung *langbarðr* für „Schlange" (þulur IV, qq³) ist wohl am ehesten so zu erklären, daß der Ahnherr der Langobarden in Schlangengestalt gedacht werden konnte (in der ja auch Odin erschien, s. de Vries, Agerm. Rel.-Gesch. II¹, S. 179); denn nach der Vita S. Barbati (7. Jh.) wurde bei den Langobarden tatsächlich Schlangenkult getrieben: *viperam auri metallo formatam summi pro magnitudine dei supplici devotione venerari videbantur*, s. Grimm, Dt. Mythol.⁴, II, S. 570. Als „langbärtig" kann der an. Name die Schlange schwerlich bezeichnet haben, wohl aber als den *summus deus* der Langobarden.

[9]) Wohl aber als Odinsnamen, s. Grímnismál 54; dazu Þulur IV, jj. Kuhn, a. a. O., S. 418, deutet *Sváfnir* (mit *-ā-*?) als „Einschläferer". Doch in der Edda erscheint *Svafnir* (die Hs. hat kein Längezeichen, aber auch nicht in *svavaland* und *svavakonungr*!) auch als Königsname belegt (HHj 1,2), daneben *Svávakonung* und *Svávaland* (Pr.), ferner die mythische *Sváva*. Dazu in Grímnismál 34 und 54 *Ofnir ok Svafnir* (mit *-a-*; vgl. Gering-Sijmons, Komment. I, S. 204), in Str. 34 als mythische Schlangen; über Str. 54 s. u. Es liegen hier wohl ursprünglich zwei Wörter vor, mit -ă- (?) zu „einschläfern", mit *-ā-* zu „Schwaben"; wenn dieses -ā- vor *-fn-* gekürzt wurde (vgl. Noreen, Aisl. Gr.⁴ § 127), konnten beide vermischt werden. Vgl. u. Anm. 71.

[10]) Zu Fredegars Notiz s. Grimm, a. a. O. I, S. 324; zuletzt K. Hauck, Lebensnormen und Kultmythen in germ. Stammes- und Herrschergenealogien, Saeculum VI, 1955, S. 196 ff.

[11]) CIL XIII, 6604, 6605, 6402; vgl. ib. 6742.

[12]) Jedoch *Mercurius rex* in Nijmwegen, s. CIL XIII, 1326, vgl. de Vries, a. a. O. I¹, S. 167 f., 170.

[13]) Vgl. die wichtigen grundsätzlichen Ausführungen von K. Hauck, a. a. O., S. 186 ff.

Minimum eines leeren Formalismus, bei dem die Nennung von göttlichen Personen in jenen Genealogien nur eine inhaltslose Formalität gewesen wäre, eine bloße Floskel, ohne Glaubenswert und ohne jedes geistige Gewicht.

Die erste dieser Möglichkeiten, eine absolute Wesensidentität zwischen dem mythischen Vorfahren und dem lebenden Nachkommen, würde eine uneingeschränkte Wiedergeburt des Ahnen in seinen Nachkommen voraussetzen. Solche Vorstellungen scheinen in manchen Kulturen vorzukommen.

In Skandinavien, oder wenigstens in Westskandinavien, herrschte lange Zeit der Brauch, daß nach dem Tod eines Familienmitgliedes der erste Knabe, der in der Familie geboren wurde, den Namen des Verstorbenen erhielt — und zugleich dessen „Heil", seine Eigenart, vielleicht auch sein Wesen, ja wohl sogar seine Person[14]).

In die Nähe dieses Typus von Wiedergeburtsglauben stellt sich, ohne mit ihm identisch zu sein, eine Überlieferung von König Olaf dem Heiligen, dem Bekehrer Norwegens, der 1030 fiel: wir kennen die Vorstellung, die zur Empörung des Königs sogar in seiner Gefolgschaft vertreten war, er sei die Wiedergeburt eines in der selben Sakralsippe fünf Generationen zuvor lebenden Ynglingen-Königs, der ebenfalls Olaf geheißen hatte, sicher historisch war und an dessen Grabhügel in Geirstad am Oslofjord man kultische Opfer darbrachte, da er als „Alfe", als göttliches Wesen galt[15]). Immerhin hätte König Olaf nach dieser Vorstellung nicht als wiedergeborener Gott, sondern als reinkarnierter deifizierter Mensch gegolten. Doch diese Tradition scheint recht isoliert.

Hingegen wird von den schwedischen Ynglingen-Königen überliefert, daß jeder von ihnen neben seinem individuellen Namen auch den Namen *Yngvi*, also den Namen seines göttlichen Ahnherrn, getragen habe. Unser Gewährsmann, der Isländer Snorri Sturluson (der um 1216 selbst in Norwegen und Ostskandinavien gewesen war) berichtet, daß die Ynglingen-Könige den Namen *Yngvi* als *tígnarnafn*, etwa zu übersetzen mit „Würdenamen", neben ihrem Hauptnamen getragen haben[16]).

Schon oft ist gesagt worden, daß dieses Führen des Gott-Namens durch den König bedeuten müsse, daß der König den Gott „repräsentierte".

Nur wird man sich unter Religionshistorikern darüber klar sein, daß unter dem Wort „repräsentieren" sehr verschiedene Möglichkeiten zusammengefaßt werden können.

[14]) Grundlegend G. Storm, Arkiv för nordisk filologi 9, 1893, S. 199 ff.; dazu später bes. Grönbech, Kultur und Religion der Germanen I⁵, 1955, S. 293 ff. Vgl. Verf. Zur Bestimmung mythischer Elemente in der geschichtlichen Überlieferung, in: Beiträge zur deutschen und nordischen Geschichte, Festschr. f. O. Scheel, 1952, bes. S. 16 ff.

[15]) Flateyjarbók 2 (1862), S. 6 ff.; Den Store Saga om Olav den Hellige, av O. A. Johnsen og J. Helgason, Oslo 1941, II, S. 715 ff.; vgl. Verf., a. a. O., S. 16 f. Der Glaube an die Wiedergeburt hat hier nicht einfach 5 Generationen übersprungen: mindestens ein Zwischenglied ist in Olaf Geirstaðaalf dem Jüngeren, einem Großneffen des Älteren, bezeugt, s. Snorris Haraldssaga Hárfagra, cap. 21.

[16]) Ynglingasaga, cap. 10 und 17.

Wieder reicht die Skala der Möglichkeiten von einer leeren (oder leer gewordenen) Formalität bis zur Wesensgemeinschaft zwischen dem Repräsentierenden und dem Repräsentierten.

Die radikalste der Möglichkeiten wäre ein Königsfetischismus, der in dem Herrscher auf dem Königsstuhl zu Uppsala und Oslo den leibhaftigen Gott *Yngvi-Frey* sitzend geglaubt hätte. Der Gott wäre dann im König gesehen worden und n u r im König, ohne über dessen leibliche Person hinauszuragen.

Gegen diese Auffassung aber scheint mir klar zu sprechen, daß der Gottname *Yngvi* von den Ynglingen-Königen ja nur als *tignarnafn* — also als Würdename — n e b e n dem Individualnamen getragen wurde, nicht als Haupt-Name.

Der Gott *Yngvi-Frey* wurde auch als *veraldar-guð* bezeichnet, als „Welt-Gott“ [17]), nicht etwa nur als Nationalgott eines einzelnen Stammes.

Anderseits gab es *Yngvi*-Könige nicht nur in Uppsala und Oslo, sondern wohl auch anderswo, so vermutlich im südschwedischen Småland in *Inglinge* [18]), so wie es in verschiedenen Gegenden bei verschiedenen germanischen Stämmen *Wodan*-Könige gegeben hat [19]).

Das kann kaum so ausgelegt werden, daß jeder dieser Stämme den Gott nur bei sich allein anwesend geglaubt hätte. Sondern es war wohl so, wie etwa die Griechen zwar den Zeus von Dodona im Heiligtum zu Dodona anwesend glaubten — z u g l e i c h aber in ihm den Herrscher des Himmels sahen, der über der Welt thront; auch Zeus war ja nach dem alten Glauben ein „Welt-Gott“. Und trotzdem wurde er in verschiedenen Heiligtümern verehrt, mit denen er in besonderer Weise verbunden gedacht wurde: ein durchaus typischer Tatbestand.

Wir müssen uns, wenn es uns um historisches Verstehen zu tun ist, hüten, derlei Vorstellungen für psychologisch unmöglich zu halten: denn es gibt ja zahlreiche und wichtige Belege für die Glaubensvorstellung, daß die Gottheit ihre Stätte in der höheren oder ewigen Welt habe und daß sie trotzdem im Heiligtum, an der Kultstätte verweile — dauernd oder in besonderen, begnadeten Zeiten.

Ich glaube, es läßt sich erweisen, daß eine solche Vorstellung auch die Seele des alten germanischen Königtums war:

Im König ist ein Wesensanteil der Gottheit lebendig vorhanden. Aber das heißt nicht, daß die Gottheit von ihrem Weltenthron herabsteige und nur allein auf dem Königstuhl anwesend sei.

Vielmehr ist der menschliche König gleichsam nach oben hin mit dem Gott verbunden, und die Gottheit, eine Macht göttlichen Wesens, kann in ihm weilen.

---

[17]) s. de Vries, a. a. O. II, S. 256; vgl. ib. I, S. 240.

[18]) s. Verf., Sakralkönigtum I, S. 262, Anm. 25.

[19]) Die Tradition, daß die norwegischen Ynglingar aus Uppsala eingewandert seien, ist mehrfach angezweifelt worden, s. Lit. bei Wessen, Uppsala Universitets Årsskrift 1924, 2, Abh. 6, S. 62 ff.; S. Beyschlag, Konungasögur (Bibl. Arnamagnaeana VIII), 1950, S. 83 ff. Es konnten Yngvi-Dynastien auch in beiden Ländern unabhängig bestehen.

Seine Königs-Würde fließt ihm von dort her zu, und seine Majestas und Macht beruht darin, daß er u n t e r dieser Gottesmacht steht und eben dadurch mit ihr verbunden ist — ihr dienstbar und untertan.

Es bleibt also als etwas Wesentliches die S p a n n u n g zwischen dem menschlichen König und der ihn erhöhenden, anstrahlenden göttlichen Macht [20]).

Gewiß ist es ein anderes, ob die germanischen Könige als „Beamtenkönige“ [21]), als bloße Amtsfunktionäre in die Welt des christlichen Mittelalters eintraten — oder aber als Träger und Diener geheiligter Mächte, denen religiöse Verehrung dargebracht wurde.

Ein solcher König i s t nicht ein Gott, wie es viele der Caesaren für sich in Anspruch nahmen, aber es ist ein Stück von göttlichem Sein in ihm.

Dies muß wohl bedeuten: die individuelle Person des Königs wurde durch seine *Yngvi*-Würde nicht konsumiert, sondern bestand neben ihr oder unter ihr weiter.

Das ist umso bemerkenswerter, als wir aus Skandinavien andere Fälle von Sakralkönigtum kennen, wo der Würde-Name — aber hier freilich nicht ein Gott-Name! — den Individualnamen gänzlich verdrängt und konsumiert hat oder nur einen individualisierenden Zusatznamen neben sich duldete.

Dies gilt wohl von einer Reihe von norwegischen Kleinkönigen aus dem Hallingdal, alt: *Haddingjadalr*, die alle *Hadding* hießen — das bedeutet: Träger des langen, sakralen Königs-Haares, an. *haddr* (< **hazd-*), ein Name, der auch im Königsgeschlecht der Vandalen, den Hasdingen, ein Gegenstück hat [22]).

Und zweitens erzählt der Codex Regius der Älteren Edda, daß die Könige, die *Helgi*, d. i. „der Heilige“, „der Geweihte“, hießen, Wiedergeburten ihrer gleichnamigen Vorgänger gewesen seien [23]). Ich habe an anderer Stelle [24]) zu zeigen versucht, daß in diesen *Helgi*-Königen, deren Partnerinnen als Wiedergeburten der *Sváfa* — der Repräsentantin des Schwaben-Stammes — galten [25]), sich eine höchst altertümliche Sakralinstitution manifestierte, die mit dem von Frazer herausgearbeiteten Typus von Sakralkönigtümern und Königsopfern eine überraschende Verwandtschaft zeigt [26]).

---

[20]) Vgl. Verf., Das Opfer im Semnonenhain und die Edda (in: Edda, Skalden, Saga — Festschr. f. F. Genzmer, 1951), S. 14 ff.

[21]) Vgl. etwa Claudius v. Schwerin, Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte⁴, 1950, S. 66 (s. auch ib. S. 23). Dagegen seine Germ. Rechtsgesch.², 1944, S. 27 ff., 83.

[22]) s. FAS II, S. 8; Flat. I (1860), S. 24; dazu Verf., a. a. O., S. 67, Anm. 267; andere Verdrängungen des Individualnamens durch die sakrale Funktionsbezeichnung ib. 16 ff. (*Helgi*), 61 ff. (*Sváva*, *Veleda* u. a.). — Die Form *Hasdingi* bei Cassiodor, Variae IX, I, 2; vgl. Cassius Dio 71, 12.

[23]) Abschluß der *Helgakviða Hjörvarðssonar* und der *Helgakviða Hundingsbana* II (Prosa).

[24]) Festschr. f. F. Genzmer (s. o. Anm. 20), S. 12 ff., 23 ff.

[25]) ib. S. 12 ff. u. Anm. 48, S. 23 ff., 61 ff.

[26]) ib. S. 19 ff.

Hier dagegen ist ein Transzendenz-Verhältnis anzunehmen:

Yngvi-Freyr wird im Altnordischen, wie schon erwähnt, auch als *veraldar-guð*, — wörtlich: „Welt-Gott" — bezeichnet. In solcher Funktion war er wohl schon früh in manchen Kulten auch Himmels-Gott und Gatte der *Nerthus*, die Tacitus als *Terra mater* kennzeichnet[27]).

Wenn der König auf dem Königssitz von Uppsala und Oslo diesen Welt-Gott repräsentierte, dann nicht in dem Sinn, daß er ihn von solcher universalen Größe auf Menschenleibesmaß beschränkt und herabgezogen hätte.

Sondern der herrschende reale König hatte zwar nach solchem Glauben einen realen Wesensanteil an dem Welt-Gott, von dem sein Leib herstammte und dessen Gott-Namen er neben dem seinen trug: aber nicht als der g a n z e Gott. Denn dieser „Welt-Gott" stand über dem Volk, zugleich aber auch über dem König, und dieser hatte nicht nur den Würde-Namen von ihm, sondern auch seine Würde selbst, sein Königs-Numen, das von der Würde und Macht des Gottes herabstrahlte und am Wesen des Gottes Anteil hatte.

Wenn der die Institution des Ynglingen-Königtums tragende Glaube im Wesentlichen diese Struktur hatte, so darf man ihm *Transzendenz* in diesem Sinne zusprechen:

Der König hat Anteil am Wesen des Gottes, aber er ist nicht mit ihm identisch, sondern der Gott ist mehr und größer als der König — der König steht unter dem Gott, hat seine Würde von ihm und ist in solchem Sinn der Gottwürde durch ein Dienen verbunden: aber es ist nicht ein Dienstverhältnis, wie es den Sklaven an seinen Herrn bindet, sondern eine Wesensbeziehung, eher vergleichbar der des Sohnes zum Vater. Der Sohn steht zwar unter dem Vater, aber in Bluts- und auch dadurch in Wesensverbindung mit ihm. —

Wenn dem so war, dann begreifen wir auch den Glauben, daß das, was aus dieser höheren Welt in das Menschendasein herüberwirke, eine *höhere Realität* besitze als die gewöhnliche Wirklichkeit. Jene Grundanschauung, daß es verschiedene G r a d e v o n W i r k l i c h k e i t geben könne und daß alles Vergängliche nur ein Gleichnis eines höheren und zugleich wirklicheren Daseins sei, haben zahlreiche Geister geteilt, unter denen Plato nicht der älteste war. Sie reicht über die Idee der *Analogia entis* bis in die Neuzeit. Sie auch im germanischen Altertum, von dessen nüchternem Realismus so oft gesprochen wird, vorzufinden, wird wohl viele tief überraschen.

Ich glaube in der Tat, daß wir eine solche Grundanschauung (wenn auch mit vielen, z. T. sehr schwer verstehbaren Variationen) auch schon den Frühtraditionen

[27]) Germ., cap. 40. Die kultische Verbindung der *Nerthus* mit dem alten Himmelsgott hat Magnus OLSEN noch aus dem norweg. Ortsnamenpaar *Njarðarlög* und *Tysnes* nachgewiesen (Skrifter utg. av Det Norske Vid.-Akad., Hist.-fil. Kl. 1905, Nr. 5); zur kultischen Hochzeit des Gott-Repräsentanten s. de VRIES, a. a. O. II, S. 267 ff. (mit Lit.); vgl. E. ELGQUIST, Studier rörande Njordkultens spridning bland de nordiska folken, Lund 1952, S. 23 ff.

der germanischen Geschichte zuschreiben müssen — und nicht etwa als eine abseitige und unverbindliche Spekulation, sondern als lebendige Grundlage der damaligen Kultur. Von dieser Grundlage aus werden m. E. auch so reale und geschichtlich so bedeutsam gewordene Institutionen wie die alten Staats- und Rechtsverfassungen erst begreiflich:

Im sakralen Königtum glaubte die Frühzeit die höhere Welt in das Menschendasein hineinwirkend, hineinströmend zu sehen.

Innerhalb dieser Grund-Anschauung von einer höheren, geheiligten Wirklichkeit, deren Vertreter oder Ausstrahlungen die gottentstammenden Könige seien, lassen sich nun verschiedene Ausformungen des germanischen Sakralkönigtums erkennen, deren Verschiedenheit wir wenigstens zum Teil wohl auch historisch verstehen oder doch interpretieren können.

Von dem gotischen Königsgeschlecht der Amaler sagt Jordanes, daß die Goten diese *proceres* nicht als gewöhnliche Menschen, als *puri homines*, angesehen hätten, sondern als *semidei, id est Ansis*. Der Ahnherr dieses Geschlechtes aber habe *Gapt* geheißen[28]).

Verdient nun Jordanes' Mitteilung unser Zutrauen, daß die Ostgoten in den Amalern übermenschliche, geheiligte Wesen sahen, die sie als „Ansen" bezeichneten? Der Stamm dieses gotischen Wortes „*Ansis*" ist zweifellos etymologisch identisch mit der altnordischen Bezeichnung „Asen" (an. *áss* aus *ans-*), die in Skandinavien bekanntlich einem Göttergeschlecht eignet, welchem u. a. Odin und Thor angehörten. Die Goten müssen dieses Wort aus ihrer Heimat im schwedischen *Gautland* nach Italien mitgebracht haben, und ebenso den Namen des Königsahnherrn *Gapt*, in dem schon Jacob Grimm eine Fehlschreibung für *Gaut* gesehen hat, der der Theos eponymos von *Gautland* war und in der an. Literatur dem Odin gleichgesetzt wird[29]).

Wir stehen vor der Frage, ob wir dem Zeugnis des Jordanes (im 6. Jh.) trauen dürfen, daß die Goten ihr Königsgeschlecht nicht als gewöhnliche Menschen, sondern als höhere Wesen angesehen haben. Das wäre ja ein klarer Fall von Sakralkönigtum.

In diesem Fall läßt sich, glaube ich, der Beweis führen:

Vom letzten großen Amalerkönig, Theoderich d. Gr., erzählte die Tradition in einem Gebiet, das sich geographisch von Verona bis Mittelnorwegen und von Portugal bis Ungarn erstreckt, daß er nicht gestorben, sondern lebend auf einem Roß entrückt

[28]) Getica XIII, 78 f., vgl. o., Anm. 3. Der Kontext beweist, daß Jordanes hier mit jenen *proceres* die Amaler gemeint hat, s. ib. XIV, 79 (unmittelbar anschließend): *Horum ergo heroum, ut ipsi suis in fabulis referunt* [Praesens!], *primus fuit Gapt. . .*, worauf die Abstammungsreihe Theoderichs folgt.

[29]) Lit. zur Schreibung *Gapt* s. o. Anm. 3. — Gleichsetzung von *Gaut* mit *Odin:* z. B. WESSEN (o. Anm. 19) S. 30 ff.; vgl Lex. poët.², S. 173. Wie alt diese Gleichsetzung war, ist umstritten. Als sie eintrat, müssen *Gaut-* und *Wōðan-* zumindest strukturähnlich gewesen sein.

worden sei[30]). Und weiter berichtet die Sage, daß er als Wilder Jäger, als dämonischer Totenreiter weiterlebe und zu Zeiten auch den Menschen erscheine. So erzählt 1197 die Kölner Chronik des Mönchs Gottfried, daß an der Mosel ein *„Phantasma“*, auf schwarzem Roß sitzend, erschienen sei und dem Reiche nahendes Unheil prophezeit habe. Der gespenstische Reiter habe sich Theoderich genannt, *quondam regem Veronae*[31]). Diese Sage von dem mythischen Fortleben Theoderichs kann durch mehr als ein Jahrtausend in vielen Belegen nachgewiesen werden: sie erscheint auf dem schwedischen Runenstein von Rök im 9. Jh.[32]), und noch die Volkssage des 19. und 20. Jhs. kennt Dietrich von Bern in der Rolle des nächtlichen Geisterreiters, des Wilden Jägers[33]).

Es war lange üblich oder schien wohl gar selbstverständlich, die Entstehung solcher mythischen Berichte von dem großen Gotenkönig als eine relativ späte Zutat zur Tradition zu erklären. Denn — so glaubte man offenbar annehmen zu müssen — den Zeitgenossen des Königs habe sein Bild in „realistischer“ Weise als das eines gewöhnlichen Menschen im Bewußtsein stehen müssen, nicht als das eines höheren, irgendwie übermenschlichen Wesens. Erst später dann, als der wachsende zeitliche Abstand dieses klare, rationale Bild getrübt und verdunkelt habe, seien an das Erinnerungsbild des Amalers allmählich mythische Züge herangerückt, und erst dann hätten sie mit seiner Gestalt überhaupt verbunden werden können.

Dieser Ansicht möchte ich widersprechen.

Der oben angeführte Ausspruch des Jordanes, daß die Goten ihre Amaler nicht als *„puri homines“* ansahen und sie *semideos, id est Ansis* nannten *(vocaverunt!)*, besagt ja das genaue Gegenteil jener so überaus plausibel und selbstverständlich scheinenden und von so vielen akzeptierten methodologischen Voraussetzung ihrer sagengeschichtlichen Kritik: Jordanes sagt ausdrücklich, daß die Amaler-Könige ihrem eigenen Volk als übermenschliche, mit Göttlichem näher als die gewöhnlichen Menschen zusammenhängende Wesen erschienen seien. Wenn Jordanes mit dieser Behauptung recht hat, dann stehen wir hier offenbar vor einer wahrhaft fundamentalen Wesens-Bestimmung des gotischen Königtums. Denn da das eigentliche „Wesen“ des Königtums ja durch die Stellung des Königs innerhalb seines Volkes bestimmt wird, so ist das, was man in diesem Volk von dem Wesen des Königs und seines Königtums denkt, fühlt, glaubt, nicht ein bloßer Zusatz zu dem „eigentlichen“ (nämlich: dem juridischen) Wesen dieser Institution — sondern die

[30]) Die Belege nun übersichtlich bei E. Benedikt, Die Überlieferungen vom Ende Dietrichs von Bern, Festschr. f. D. Kralik, 1954, S. 99 ff., bes. 104; vgl. Verf., Germ. Sakralkönigtum, Bd. I, bes. S. 26 ff. (weiteres in Bd. II); ferner Anz. d. phil.-hist. Kl. d. Österreich. Akad. d. Wiss. 1954, S. 75 ff.

[31]) MGSS 17, 804.

[32]) Verf., Sakralkönigtum I, S. 2 ff., 25 ff.

[33]) s. F. Sieber, Mitteil. d. Schles. Gesellschaft f. Volkskunde 31/32, S. 85 ff.

„Auffassung“ des Volkes vom Königtum bildet einen konstituierenden Bestandteil von dessen eigenstem Wesen, seiner historischen Substanz.

Nur wer diese These bestreitet, könnte es für methodisch berechtigt halten, wenn die Forschung von diesem bei den historischen Partnern des Königtums lebenden Wesens-Bild des Königtums absieht.

Aber besitzen wir außer Jordanes' Worten einen Anhalt dafür, daß die Ostgoten ihr Königtum wirklich so gesehen haben?

Ich glaube, daß hier die Sagenforschung der im engeren Sinne historisch-politischen Forschung, und zumal der Erforschung der geschichtlichen Dynamik (s. o.), wesentliche Hilfe leisten kann.

Man würde, wenn es bei jenen Zeitgenossen numinose Anschauungen vom Wesen des Königtums gab, wohl von vorne herein zu der Erwartung berechtigt sein, daß sich solche numinose Vorstellungen in irgendwelchen Gerüchten und Traditionen von übermenschlichen Kräften, Leistungen, Erlebnissen jener Personen manifestieren mußten.

Und eben dies scheint tatsächlich der Fall gewesen zu sein: womit sich der Sagen- und Mythenforschung ein wichtiges Feld eingehender genetischer Untersuchungen eröffnet, durch die sie auch die historische Dynamik der Vergangenheit (als einen realen Faktor der Geschichte!) zu erhellen helfen kann.

Ich kann hier nur einige Andeutungen dieser Zusammenhänge geben, die an anderer Stelle[34]) eingehend untersucht werden. Es handelt sich um die Frage, welche mythischen Motive der im Mittelalter weit verbreiteten Theoderich-Tradition schon aus gotischen numinosen Anschauungen vom Wesen Theoderichs und der Amalerkönige stammen.

Die mittelhochdeutsche Sage und Dichtung berichtet mehrfach, Dietrich von Bern habe Feuer gespien[35]). Eine solche ins Übermenschliche greifende Vorstellung schreibt aber schon ein Autor des 5./6. Jhs., Damaskios (geb. um 458), dem Vater des Theoderich zu, wobei er sich ausdrücklich als Zeitgenossen Theoderichs bezeichnet[36]): der Amaler habe Funken gesprüht. Noch in Dichtungen des 13. Jh. sprüht Dietrich von Bern Feuer, als er einen Feind bei Ravenna zum Meer verfolgt. Auch

[34]) Verf., Germ. Sakralkönigtum, Bd. II und III.

[35]) so Þiðrekssaga (ed. Bertelsen, II, S. 247 f. und 324 f.); Deutsches Heldenbuch II, 1866, S. 308, Str. 946, vgl. auch Str. 973; Rosengarten A, Str. 363 f. (ed. Holz, 1893, S. 63); Fassung D, Str. 531 (ib., S. 152); vgl. W. Grimm, Dt. Heldensage[3], S. 273, Anm., und S. 117 f.; im Jüngeren Sigenot, Str. 82 f. (ed. Schoener, 1928, S. 81), u. a. m., s. Verf., a. a. O., II. Bd. Bildlich dargestellt in Floda, Södermanland, 15. Jh., s. S. Ek, Nordisk Kultur IX, S. 40, Pl. III.

[36]) s. Damascii Vitạ Isidori (a Photio excerpta), cap. XVII, s. Diogenis Laertii, De clarorum philosophorum vitis ..., ed. C. G. Cobet, Paris 1850, Appendix, S. 126, Z. 8 ff.; vgl. Pauly-Wissowa, RE 4, S. 2039 ff. — R. Heinzel, Sitz.-Ber. d. Wiener Akad. d. Wiss. 119, Abh. 3, S. 97, wollte das Funkensprühen von Theoderichs Vater trennen von Theoderichs Feuerspeien, m. E. mit Unrecht.

dieses Motiv dürfte sich als uralt erweisen lassen, und so noch mehrere aus diesem so weit verbreiteten Sagenkreis[37]).

Zu dieser vielleicht überraschenden Auffassung des gotischen Königtums, bei der die Mitteilungen des Jordanes und das Bild Theoderichs, das in der Volkstradition weiterlebte, einander in bemerkenswerter Weise ergänzen, bieten numinose Vorstellungen von anderen germanischen Fürstenhäusern vielerlei Analoga. Und diese Entsprechungen sind auch aus Epochen bezeugt, in denen der innere, in sich geschlossene gedankliche Zusammenhang der mythischen Vorstellungen schon vielfach gestört, ja zerstört war. Trotzdem war das Fortleben numinoser mit dem Königtum verbundener Ideen z. T. noch sehr viel später ungemein kräftig und fand im Volksbewußtsein Widerhall.

Die Skrofelheilung durch Handauflegen des Königs, die in Frankreich bis 1788 eine offiziell-feierliche Institution war[38]), sollte uns davor warnen, das Vorhandensein und den Ernst solcher numinoser Vorstellungen vom König a priori für unmöglich oder doch unwahrscheinlich zu halten.

Das germanische Altertum kennt Gegenbeispiele zu diesem Königsbrauch. Von norwegischen Königen aus der Bekehrungszeit wird berichtet, daß sie durch Handauflegen Krankheiten heilten, und eine ursprünglich wohl kultische Strophe der Edda nennt „heilende Hände“ *(læknishendr)* als göttliche Gabe[39]).

Die Beziehung von Königen zum „Wetterheil“, durch die Völkerkunde in zahllosen Belegen bekannt, ist auch aus dem germanischen Raum sicher bezeugt: negativ darin, daß man Königen die Schuld gab, wenn Mißwuchs und zerstörende Witterung eintrat — so in Schweden in der Tradition von König Domaldi, der nach dreimaliger Mißernte von seinem Volk getötet worden sei — offenbar als Opferung. Aber noch König Gustaf Wasa hat 1527 in einer Rede auf dem Reichstag von Västerås bittere Klage darüber geführt, daß die schwedischen Bauern von Dalarna ihm Schuld dafür gaben, wenn böses Wetter herrschte — „als wäre ich Gott und nicht ein Mensch“[40]). Seltsamer Weise hat sich die Vorstellung vom „Kaiserwetter“ bis in

---

[37]) Eingehende Analysen der mythischen Motive der Theoderich-Tradition des Mittelalters und ihres Zusammenhangs mit den alten numinosen Königsvorstellungen im II. Bd. meines „Germ. Sakralkönigtum“.

[38]) Umfassend S. M. Bloch, Les rois thaumaturges (= Publ. de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, XIX), Straßburg 1924; P. E. Schramm, Der König von Frankreich I, 1939, S. 151 ff.; über königliche Handauflegung bei Shakespeare s. Clemen, a. a. O., S. 64 f. — Sehr bedeutsam über die verschiedenen sakralen Funktionen des germanischen Königtums G. Dumezil, Mythes et dieux des Germains, 1939.

[39]) Belege bes. bei Reichborn-Kjennerud, in Maal og minne, Kristiania 1923, S. 36 ff.; ders., Arkiv f. nord. fil. 40, 1924, S. 117 ff. Vgl. Gering-Sijmons, Komment. zu d. Liedern der Edda II, S. 208, zu Sigrdrífumál, Str. 3.

[40]) „Haben sie keinen Regen, so geben sie mir die Schuld, haben sie keinen Sonnenschein, so machen sie es ebenso, haben sie ein hartes Jahr, Hunger und Pestilenz oder was es sonst ist, muß ich die Schuld tragen, als ob sie nicht wüßten, daß ich ein Mensch bin und nicht Gott“: vgl.

die Regierungszeit Franz Josephs I. erhalten, von dem weithin geglaubt wurde, wenn er erscheine, gebe es strahlendes Wetter. Die Art, wie das Volksbewußtsein noch im 20. Jh. die entgegengesetzten Fälle nicht zur Kenntnis nahm, sondern nur die „bestätigenden“, beleuchtet psychologisch die suggestive Kraft solcher Ideen, die wir aus der Völkerkunde so gut kennen. Der schwedische Runenstein von Stentoften (7. Jh.) und wahrscheinlich auch der von Sparlösa (um 800?) sagt von zwei alten schwedischen Königen: „er gab Jahr“ — das heißt, er sei es gewesen, der die Kraft der Jahresernte gespendet habe[41]). Noch in einem norwegischen Skaldengedicht, das unmittelbar nach dem Tod König Olafs des Heiligen (1030) gedichtet wurde, kommt die alte Formel *ár ok friðr*, „Jahressegen und Frieden“, in charakteristischer Neuformung vor: der König erlange von Gott für sein Volk diesen Segen und den Frieden[42]).

Es sollen hier nicht weitere Belege für diese Ideen gehäuft werden, die an anderer Stelle ausführlich dargestellt werden.

Hingegen sei auf den i n n e r e n Zusammenhang zwischen diesen Vorstellungen von einer numinosen Potenz im König und den Sagen verwiesen, die in verschiedenen Jahrhunderten davon erzählten, daß große Herrscher nicht gestorben, sondern lebendig entrückt worden seien und im Geheimen — in einem Totenreich, einem Geisterberg oder an anderen heiligen Stätten — weiterleben.

Auch dafür hier nur einige wenige Belege aus der germanischen Überlieferung: Vom letzten großen Stauferkaiser, Friedrich II. (gest. am 13. Dezember 1250), berichtete schon 14 Jahre nach seinem Tod ein englischer Franziskaner, Thomas von Eccleston[43]), ein Einsiedler auf Sizilien habe gesehen, wie ein Heer von fünftausend Reitern ins Meer hineingeritten sei. Da habe das Wasser aufgezischt, als ob sie alle aus glühendem Erz gewesen wären. Und einer dieser Reiter habe gesagt: dies sei der Kaiser Friedrich, der in den Berg Ätna gehe. Zur selben Stunde aber sei der Kaiser gestorben.

Dieser Bericht, schon 1264 aufgezeichnet, erweist sich in allen seinen Elementen als echte Sage mythischen Gepräges: Denn der Ätna galt schon vorher als Totenberg. Bereits Jahrzehnte vor Friedrichs Tod, um 1211, hatte Gervasius von Tilbury den Ätna als Aufenthalt des entrückten Königs Artus geschildert[44]). Der Einzug des

---

H. Schück, Studier i nordisk Litteratur- och Religionshistoria II, Stockholm 1904, S. 251. — Domaldis Tötung in Snorris Ynglingasaga, cap. 15. Vgl. Beyschlag, Konungasögur (s. o. Anm. 19), S. 53 f. Weitere Parallelen bei Ivar Lindquist, s. Anm. 41.

[41]) s. Otto v. Friesen, Lister- och Listerbystenarna (= Uppsala Universitets Årsskrift 1916), S. 48; Ivar Lindquist, Religiösa Runtexter II (= Skrifter utg. av Vetenskaps-Societeten i Lund, 24), 1940, S. 44 f., 177 ff.

[42]) Zur Formel s. Grönbech, Kultur und Religion der Germanen II^{5}, 1954, S. 177 ff.; der Text der *Glælognskviða*, St. 9, von Þórarinn loftunga, bei Finnur Jonsson, Skjaldedigtn. I, A, S. 327 (B, S. 301).

[43]) s. MGSS XXVIII, S. 568, Z. 13 ff.

[44]) Otia Imperialia II, XII; Ausg. v. F. Liebrecht, 1856, S. 12 f.

toten Kaisers Friedrich aber mit bewaffneten Kriegern hat Gegenstücke in der nordischen Tradition — etwa in den Überlieferungen vom Hingang des Dänenkönigs Harald Kampfzahn[45]) oder den eddischen Totenpreisliedern vom Einzug der Norwegerkönige Eirik Blutaxt (gest. 950) und Hakons des Guten (gest. 960) ins Totenreich. Beide Gedichte sind uns erhalten[46]). Ja sogar der Ausdruck des Thomas von Eccleston: *ire in montem* hat ein genaues Gegenstück im altnordischen *ganga í haug*[47]). Hier mag man an unmittelbaren Einfluß sizilianischer Normannen denken.

Aber das Gerücht von der Entrückung Kaiser Friedrichs fand sogleich Widerhall in Italien und Deutschland und erweist sich alsbald als echte Sage. Es ist uns das Protokoll einer Wette um 60 Scheffel Getreide erhalten, die einige italienische Bürger im Jahre 1257 miteinander abschlossen, von denen der eine völlig überzeugt war, Kaiser Friedrich sei in Wahrheit nicht gestorben. Und diese Überzeugung erweist sich bald als weit verbreitet und läßt deutlich mythische Züge erkennen[48]). In ihren Kreis gehört nicht nur die allbekannte Sage von Kaiser Friedrich im Kyffhäuser (erst sekundär von Friedrich II. auf Barbarossa übertragen)[49]), sondern noch handgreiflicher das Auftreten der „falschen Friedriche", die nach dem Tod des letzten Staufenkaisers in verschiedenen Teilen des Reiches auftauchten[50]). Gegen einen von ihnen, Tile Kolup, mußte Rudolf von Habsburg persönlich zu Felde ziehen[51]), nahm ihn, der längere Zeit in Neuß und Wetzlar geradezu Hof gehalten und mit mehreren Fürsten Briefe und Geschenke getauscht hatte, bei Wetzlar gefangen und ließ ihn als Ketzer (!) verbrennen[52]). Doch im Volk glaubten viele, der Verbrannte sei wieder

---

[45]) s. Gesta Danorum VIII, IV (ed. OLRIK-RAEDER I, S. 218).

[46]) bei F. JONSSON, Skjald. I, A, S. 174 f., resp. 64 ff. (B, S. 164 ff., resp. 57 ff.). — Deutsch in der Edda-Übersetzung von Felix GENZMER.

[47]) So Heimskringla, Haraldssaga Hárfagra, cap. 8.

[48]) Das Protokoll von 1257 in Archivio storico italiano VI, 1844, S. 523, Note 1 (vgl. R. SCHRÖDER, Die deutsche Kaisersage, 1893, S. 15). Über Wetten auch Johann von Winterthur (s. Archiv f. schweiz. Gesch. XI, S. 10, vgl. SCHRÖDER, ib., Anm. 20), dessen Bericht schon mythische Züge aufweist: viele hätten 40 Jahre lang auf Friedrichs Rückkehr gewettet [er wäre damals schon 96 Jahre alt gewesen!], andere sagten, er hätte mit seinem Gefolge Europa verlassen. — Weitere Zeugnisse des sehr verbreiteten Zweifels an seinem Tod s. bei F. G. SCHULTHEISS, Hist. Studien 94, 1911, S. 23 ff. Schon Joh. von Winterthur hatte gesagt (s. a. a. O., S. 249), daß manche hinzufügten, *quod necesse sit eum venire, si in mille partes secatus esset, immo si in pulverem per combustionem redactus foret, eo quod divinitus sit decretum ita debere fieri . . .*" Und in der Tat soll nach der Verbrennung des falschen Friedrich durch Rudolf von Habsburg in Wetzlar (7. Juli 1285, s. u.) das Volk in der Asche nach Knochen gesucht und angeblich nur einen gefunden haben, als Zeichen seiner Auferstehung, s. Österreichische Reimchronik, MG, Dt. Chron. 5, 427.

[49]) Zuerst 1519 nach SCHRÖDER, a. a. O., S. 5; ältere Lit. zur Kaisersage ib. S. 6, Anm. 2.

[50]) Eingehend O. REDLICH, Rudolf von Habsburg, 1903, S. 528 ff., der jedoch nicht auf die Ursprünge der Volksvorstellungen eingeht, welche zu so sonderbaren Ereignissen geführt haben. Vgl. Victor MEYER, Tile Kolup und die Wiederkunft eines ächten Friedrich, 1868; SCHULTHEISS, a. a. O., S. 27 ff.; E. KANTOROWICZ, Kaiser Friedrich der Zweite, I, S. 630 f.; II, S. 251.

[51]) s. REDLICH, a. a. O., S. 533 ff.

[52]) *de falsitate convictus et heresi (!) igne meruit concremari:* Urkunde Rudolfs vom 7. VI. 1285, s. LACOMBLET, Niederrhein. Urkundenbuch II, 478, Nr. 808; vgl. SCHULTHEISS, a. a. O., S. 32, Anm. 31.

auferstanden[53]) — und mehreren dieser falschen Friedriche hat man magische Fähigkeiten zugeschrieben[54]). Wie tief im Mythischen diese Ereignisse wurzelten, wird wohl am deutlichsten durch die Tatsache, daß noch im Jahre 1546 ein alter Mann mit wirrem Haar, der auf dem Kyffhäuser erschien und sich für einen Kaiser hielt, sogleich Zulauf ganzer Scharen von Menschen hatte, die ihn als den wiedererstandenen Kaiser Friedrich begrüßten[55]). Es zeigte sich dann, daß dieser Alte ein Wahnsinniger war, der im Ernst ein Herrscher zu sein glaubte[56]). Für den Sagenforscher ist es ein Zeichen von der Anziehungskraft dieser Vorstellungen, daß noch ein Vierteljahrtausend nach dem Untergang des Stauferreichs ein solcher Widerhall lebendig werden konnte.

Es ist zu fragen, ob diese im Volk so verblüffend lebendigen und starken mythischen Vorstellungen erst hervorgerufen worden waren durch die faszinierende Persönlichkeit Friedrichs II. oder ob sie damals aus dem Nichts erzeugt waren — oder ob (dies wäre eine dritte Möglichkeit!) solche Ideen schon v o r diesem Kaiser an die Herrscher-Würde, wie sie von der Volksmenge gesehen wurde, gebunden gewesen waren und dann, beim Sturz des staufischen Kaisertums, sich vom realen Herrschertum a b l ö s t e n und sich in Wahnideen von der Wiederkehr des „letzten" Kaisers wandelten. Denn die späteren Träger der Kaiserwürde sind von solcher Mythisierung, bemerkenswert genug, nicht mehr erfaßt worden[57]).

---

[53]) MG, Dt. Chroniken 5, 427 (s. o. Anm. 48); V. 32 580: *dô man in fuorte zuo dem rôst / dô gap er guoten trôst / sînen dienæren / daz si trûren verbæren: / swer gerne von im vernæme, / daz der des andern tages kæme / gegen Frankfurte.* Dazu die Annales Blandinenses, MGSS V, S. 33, zum Jahr 1283: *Quidam imperatorem Fridericum se esse, et nondum mortuum ut putabatur, . . . asserebat. Multos in errorem traxit per intersigna, quae faciebat . . . Quo combusto, alter quidam comparens dixit, se ex combustionibus et cineribus dicti combusti fuisse se post triduum resussitatum. Multas perambulans villas et civitates, tandem Gande . . capitur . . apud Traiectum inferius patibulo susspenditur.* Ein anderer falscher Friedrich wurde 1295 als *hereticus* in Eßlingen verbrannt, s. Annales Colmarienses maiores, MGSS XVII, S. 221 f.

[54]) Vgl. Ellenhardi Chronicon, MGSS XVII, S. 125, Z. 47: *et multos sua pravitate et arte magica fecit titubare . . ;* ib. S. 126, Z. 5 f.: *Cui favebant opida Frankenfurt, Wetslar, Frideberg et Geilnhusen et alia opida . .*

[55]) Der amtliche Bericht ist abgedruckt bei: B. G. STRUVENS, Neu eröffnetes Historisch und Politisches Archiv I, Jena 1718, S. 11 ff. (Antwort-Schreiben Graf Günthers zu SCHWARTZBURG an den Churf. Sächs. Kämmerer Hans von Pönickau.)

[56]) ib., S. 11 ff. Ein geisteskranker Schneider aus Langensalza habe sich 3—4 Tage auf dem Kyffhäuser aufgehalten. Die Leute seien „*zu Ime gangenn / haben sie ein seltzam verwirret Hahr / als wehn es mit einem Leim Wasser / wie ein filts zusambe geflochten / auf seinem Haupt gesehen / und gehordt / das er wunderliche Rede getribben / sich vieler KönigReich und Keyserthumb berühmet / solches ist ferrer ausgebraitet / vnd hat vyle Leuthe / der neuen Zeitung begirig geursachet / das sie auf das Gebürge gelauffen / den menschen gesehen vnd darnach gesagt / Keyser Friedrich wehr aufgestanden.*" . . . Der Landvogt und Kanzlei-Verwalter von Sondershausen ritten hin und „*haben also vyle Volgks bey den armen menschen befunden / es ist aber nichtes / das sich zu aufruhr oder entporung getzogen / Got Lob / vermerckt worden.*" — Der Kranke wurde darauf abgeführt und in freie Verpflegung genommen.

[57]) Die französische Bezeichnung *Charlequin, Charles-Quint* für den Führer des Totenheeres — eine Umbildung von afranz. *Harlequin* für die Totenschar — ist zuerst nicht auf Kaiser Karl V., sondern auf Karl V. von Frankreich († 1380) angewendet worden, u. zw. schon im 14. Jh., s. FLASDIECK, Anglia 61, 1937, S. 262.

Diese Frage ist für die Verquickung von Mythenvorstellungen, die sich an das Herrschertum hefteten, und dem, was man als Metaphysik des Herrschertums bezeichnen könnte, von wesentlicher Bedeutung.

Eine Metaphysik der Herrscherwürde ist — ohne Verbindung mit mythologischen Motiven — etwa ausgesprochen in der Rede, die Grillparzer seinem Rudolf von Habsburg in den Mund legt (König Ottokars Glück und Ende, III, 3):

> . . . Ich bin nicht der, den Ihr voreinst gekannt!
> Nicht Habsburg bin ich, selber Rudolf nicht;
> In diesen Adern rollet Deutschlands Blut,
> Und Deutschlands Pulsschlag klopft in diesem Herzen.
> Was sterblich ist, ich hab es ausgezogen
> Und bin der Kaiser nur, der niemals stirbt.
> Als mich die Stimme der Erhöhung traf,
> Als mir, dem nie von solchem Glück geträumt,
> Der Herr der Welten auf mein niedrig Haupt
> Mit eins gesetzt die Krone seines Reichs,
> Als mir das Salböl von der Stirne troff,
> Da ward ich tief des Wunders mir bewußt
> Und hab gelernt, auf Wunder zu vertrauen!

Grillparzer hat diese Verse nicht als Gelehrter und nicht für Gelehrte geschrieben, sondern aus einer „naiven“ Anschauung. Um so merkwürdiger, daß sich hier — in unmythologischer Gestalt! — Ideen aussprechen, bei denen eine nicht nur historische Forschung fragen darf, ob sie nicht vielleicht den ursprünglich erzeugenden, eigentlichen geistigen Kern mancher von jenen alten volksmythologischen Traditionen gebildet haben, die uns hier beschäftigen.

So vor allem die Unterscheidung des menschlichen, sterblichen Herrschers und des Kaisers, „der niemals stirbt“. In diese geheiligte, überzeitliche „Person“ (eine nicht nur „juridische“ Person!) „des“ Herrschers tritt der jeweils neue Herrscher gleichsam hinein, und er kann sogar ganz in ihr aufgehen, wie Rudolf es hier von sich ausspricht. Dann ist solches „Repräsentieren“ offenbar ein demütiges und zugleich stolzes Dienen. Sein Sinn liegt in dem Heiligen der Herrscherwürde, die von ihrem Erwählten als Wunderbares erlebt wird. Und zugleich ist es das „Blut“ seines Reiches, das in seinen Adern rollt — alles Ideen, zu denen wohlbekannte, weit verbreitete Motive des Sakralherrschertums in einer überaus merkwürdigen Ähnlichkeitsbeziehung stehen. Eine geistesgeschichtliche Betrachtung des Sakralkönigtums hätte Anlaß zu untersuchen, in welchem Ausmaß sich hinter den oft so bizarren Aberglaubensvorstellungen, von denen die Ritual- und Mythengeschichte durchsetzt ist, solche Ideenkerne bergen.

Eine solche Frage würde allerdings die gewöhnliche Einstellung zu mythologischen Traditionen gleichsam umkehren, indem sie die überlieferten Gestaltungen solcher Mythen nicht ohne weiteres als das Primäre nähme und sie deshalb kurzerhand als Wahngebilde anspräche, sondern zur Diskussion stellte, ob hier nicht eine sekundäre Formung metaphysischer Ideen vor uns liege, deren Befragung auf Unwahr oder Wahr keineswegs so einfach wäre, wie es die Zuordnung jener Mythen zu den Kategorien Aberglaube, Erdichtung oder Wahn zu sein scheint. — Doch diese Fragen gehören eher zu einer „Philosophie des Sakralkönigtums“, nicht zu seiner Geschichte, und sollen deshalb an dieser Stelle nicht weiter erörtert werden.

Hier ist an erster Stelle von dem Motivbestand als solchem und von seiner historischen Dynamik zu sprechen.

Da zeigt es sich, daß das Material der uns greifbaren Traditionsmotive, die auf den letzten Stauferkaiser übertragen wurden, keineswegs auf Friedrich II. beschränkt ist. Er war weder der einzige noch der letzte Herrscher, dessen Gestalt von diesen Vorstellungen umrankt wurde, und dies scheint mir ein Beweis dafür zu sein, daß sie nicht erst durch seine Persönlichkeit hervorgerufen worden sind, sondern daß sie mit der Idee des Herrschers verbunden waren, wie sie im Volk lebendig war.

Auch die Traditionsgestalt Karls des Großen wurde ja mit solchen Vorstellungen verbunden. Auch er galt dem Volke als entrückt — im Untersberg bei Salzburg glaubte ihn noch im 19. Jh. die Sage lebend verborgen[58]). In Schweden hat man im Älleberg sogar noch Karl XII. mit einer Schar getreuer Krieger schlafend geglaubt[59]), in Dänemark den König Valdemar in Ost-Seeland als Totenreiter, als Wilden Jäger durch die Nächte geisternd[60]). Und vom berühmtesten der altgermanischen Könige, von Dietrich von Bern, dem Gotenkönig Theoderich d. Gr., wird in weit verbreiteten Sagen erzählt, daß er lebendig auf einem Roß entrückt worden sei[61]).

Hier, bei dieser ältesten der uns genau bekannten germanischen Königsentrückungssagen, läßt sich der innere Zusammenhang mit dem ursprünglich sakralen Charakter des Königtums, wie mir scheint, noch klar erkennen:

---

[58]) Der ausführliche Bericht des Lazarus Aizner von 1529 über die Untersbergsage bei H. F. Massmann, Bayerische Sagen, I, 1831, S. 42 ff. Hier sind zusammen mit dem entrückten Kaiser im Untersberg (hier ist es Kaiser Friedrich, in anderen Berichten Kaiser Karl) *„christliche Leut, welche den christlichen Glauben zur letzten Zeit des Untergangs der Welt helfen erretten und vertheidigen“* (ib. S. 48 f.). Als die Ausgesandten des Kaisers Karl im Untersberg haben sich noch im 19. und 20. Jh. die Mitglieder des bayerischen Habererbundes bei ihren nächtlichen Rügegerichten in regelmäßig wiederkehrender Formel bezeichnet, s. Zipperer, Das Haberfeldtreiben, 1938, S. 43, 115, 125. Daß diese Beziehung des Rügegerichtes auf die Totenwelt alt sein muß, geht daraus hervor, daß bei dem im afranz. Roman de Fauvel (14. Jh.) geschilderten Charivari die vermummten Ausführenden des Rügegerichtes auch als *mesnie Hellekin* bezeichnet werden: dazu Verf., Kult. Geheimbünde d. Germ., Bd. II.

[59]) Olrik-Ellekilde, Nordens Gudeverden I, S. 468 f.

[60]) s. Olrik, Dania VIII, 1901, S. 148 ff.

[61]) zuletzt E. Benedikt (s. o. Anm. 30), S. 104 ff.

Als Stammvater des Amalergeschlechtes galt, wie gesagt, *Gaut*[62]), der Stammgott von Gautland, der in Skandinavien durchaus mit *Odin* identifiziert erscheint[63]).

In der gautländischen Heimat der Goten aber, dem heutigen Götaland, besonders in Östergötland, wird der Wilde Jäger noch bis zum heutigen Tag *Oden* genannt[64]).

Wenn nun der letzte Nachkomme dieses Gottes, Theoderich, am Ende seiner Regierungszeit nach der Sage auf einem dämonischen Roß entschwand und als Wilder Jäger fortlebt, so schließt sich der Ring der mythischen Anschauung: Der Sinn dieses Mythos war dann der, daß der letzte Amaler in der mythischen Gestalt aus der Welt der Menschen entschwindet, die auch seinem göttlichen Ahnherrn, dem mythischen *Gaut*, wenn er dem *Odin-Wodan* gleich war, zugeschrieben worden ist.

Wenn aber das der Sinn dieses Mythos war, dann muß bei den Goten die Anschauung gelebt haben:

Die göttliche Substanz des Ursprunges, des göttlichen Urhebers, lebte von Geschlecht zu Geschlecht in seinen Nachkommen weiter, in den Amalern, die dann freilich keine *puri homines* waren, sondern höhere Wesen, auf gotisch: *Ansis*[65]).

Der Ausdruck *semidei*, den Jordanes verwendet, ist gewiß nur ein Notausdruck. Aber wir haben zu fragen, ob die dabei gemeinte Königsauffassung nicht in der Tat den König als ein Wesen zwischen dem Göttlichen und den Menschen ansah. —

Nun scheint ein besonderes Charakteristikum der alten germanischen Anschauungen das folgende gewesen zu sein: Verschiedene Traditionen erzählen, daß die höhere, übermenschliche Natur, die im König im Alltag gleichsam verborgen war, bei besonderen Anlässen hervorbrach und zum Vorschein kam. Der Historiker Karl Hauck hat dafür die Bezeichnung *„divinisation temporaire"* vorgeschlagen. Auch diese Anschauung ist mehrfach belegt.

So dichtete der Skalde Glúm Geirason sehr bald nach dem Tod des 960 gefallenen Norwegerkönigs Harald Gráfeld ein Preislied auf diesen Fürsten, der auch als Odins Nachkomme galt. Bei der Schilderung seiner letzten Schlacht heißt es in diesem Gedicht: „da war Odin selbst im König" (*Þar vas . . . sjalfr í sœkialfi / Sigtýr Atals dýra*)[66]). Und von Theoderich berichten die Sagen noch im 13. Jh., daß er, der sonst so Gelassene, im Kampf Feuer spie und zu glühen begann — so wie es vom

---

[62]) s. o. Anm. 3.
[63]) s. o. Anm. 29.
[64]) s. OLRIK, Dania VIII, S. 139 ff., bes. 148.
[65]) s. o. S. 85.
[66]) Gráfeldardrápa, Str. 12, s. Finnur JONSSON, Skjald. I B, S. 68 (vgl. I A, S. 78); der gesamte Text der Strophe:

Þar vas (þrafna byrjar
þeim stýrðu goð Beima)
sjalfr í sœkialfi
Sigtýr Atals dýra.

Wilden Jäger erzählt wird[67]). Dieses Motiv von den Flammen, die ihn zum unwiderstehlichen Gegner machen, taucht in der mhd. Dietrichdichtung immer wieder auf und wurde noch im 15. Jh. in Schweden bildlich dargestellt[68]). Aber schon von Theoderichs Vater wurde Ähnliches behauptet, u. zw. bereits während der Regierungszeit Theoderichs[69]). In einem mhd. Epos, dem *Eckenliet*, ficht Dietrich mit dem Riesen Ecke, und dabei beginnt er, nach längerem Kampf, nachdem er Gott angerufen, übermenschliche Kräfte zu entwickeln. Da ruft sein Gegner: aus dir fechten Zwei — in dir ist der Teufel[70]). Ihm antwortet Dietrich: aus ihm kämpfe die Kraft Gottes. Also auch hier noch wird das uralte Motiv des übernatürlichen Kraftzuwachses in Dietrich durch das Dabeisein, das In-ihm-Sein einer höheren, göttlichen Macht erklärt.

Wir haben die Frage zu stellen, ob diese seltsame Vorstellung von der Anwesenheit göttlicher Kraft und Substanz, ja eines göttlichen Wesens „in" einem irdischen König tatsächlich den Anschauungen des germanischen Altertums vom Wesen des Menschen und seiner Beziehung zum Göttlichen entsprochen habe.

Diese Frage darf bejaht werden.

In dem Eddagedicht *Grímnismál* spricht Odin, der in der Gestalt eines Wanderers *Grímnir* (etwa: „der Verhüllte") von einem tyrannischen König gemartert wird, am Ende sein wahres Wesen aus, indem er sich als Gott enthüllt. Er sagt dort[71]) (mit einer Formel, die Magnus Olsen auf dem sehr alten Runenstein von Järsberg wiedergefunden hat[72]), wer er sei: früher habe er manche andere Namen getra-

---

[67]) vgl. z. B. Verf., Kult. Geheimbünde d. Germanen I, 1934, S. 103 ff.

[68]) s. o. Anm. 35.

[69]) s. o. Anm. 36.

[70]) Daß im Kämpfer eine übernatürlich erscheinende Kraftsteigerung auf unmittelbaren höheren Einfluß, u. zw. des Ekstasegottes Odin, zurückgeführt wurde (vgl. Ynglingasaga, cap. 6), hat vielerlei Gegenstücke. Ob die Worte des Tacitus von dem Gott, *quem adesse bellantibus credunt* (Germ., cap. 7; dazu der Gottname *Harigast-* auf dem Negauer Helm B ?) dazugehören, bleibe hier unerörtert. Im Eckenliet aber ist es geradezu ein Zentralmotiv des Gedichtes, daß Dietrichs übernatürliche Kraftsteigerung (die auch sonst für ihn als charakteristisch galt) als die Wirkung des Mit-dabei-Seins und Wirkens einer höheren Macht gedeutet wird — der Riese sagt: des Teufels, der König aber: des christlichen Gottes (Str. 123 ff.).

[71]) Str. 54 (ed. NECKEL[3], S. 66)

Oðinn ek nú heiti, Yggr ek áðan hét,
hétomk Þundr fyr þat,
Vakr ok Skilfingr, Váfuðr ok Hroptatýr,
Gautr ok Iálkr með goðom,
Ofnir ok Sváfnir, er ek hygg at orðnir sé
allir af einom mér.

(Zur Quantität des *-a-* in Sváfnir, das in der Hs. hier ohne Akzent steht, s. o. Anm. 9; der Akzent fehlt aber in dieser Hs. bei sehr vielen langen *-a-*. Vgl. auch u. Anm. 73.)

[72]) s. Magnus OLSEN, Norges Indskrifter med de ældre Runer III, S. 224 und Streitberg-Festgabe, 1924, S. 290 f.; vgl. KRAUSE, Runeninschriften im Älteren Futhark, S. 65 (resp. 487).

gen, so *Gaut* [Gott der *Gautar*], *Skylfing* [Ahnherr der *Skylfingar*, s. o.], *Svafnir* [der der Schwaben?][73]) und andere, und er fügt hinzu: „die ... alle von mir allein gekommen sind" (*komnir ... allir af einom mér*).

Damit ist gesagt: jene der Sage auch sonst bekannten Gestalten wie *Gaut, Skylfing, Svafnir* werden einerseits als Abkömmlinge oder als Emanationen Odins aufgefaßt (alle „von ihm allein" kommend), anderseits aber und zugleich als seine Inkarnationen; denn er selbst sei es ja gewesen, der diese Namen getragen habe.

Diese urtümliche und doch in manchen alten, auch hohen Kulturen ähnlich erscheinende Vorstellung von der Einkörperung eines göttlichen Wesens in verschiedenen individuellen Gestalten war also auch im germanischen Altertum bekannt.

Ihre Voraussetzung muß wohl der Glaube gewesen sein, daß im Menschen (ob in jedem, das bleibe hier unerörtert) ein Übermenschlich-Göttliches und ein Irdisch-Vergängliches vereinigt seien.

Von den Königen aber, die als direkte Nachkommen des göttlichen Urhebers und zugleich als seine Repräsentanten angesehen wurden, galt wohl lange Zeit hindurch der Glaube, daß als ihr Wesentlichstes, als der Grundgehalt ihrer Würde, etwas von der Substanz, von dem Wesen ihres göttlichen Urhebers in ihnen lebte und vorhanden war, das in hohen Zeiten, im Kult und in den Augenblicken besonderer Ergriffenheit, von ihrem ganzen Sein Besitz nahm und sie so völlig zu höheren Wesen werden ließ. Dieses Stück altgermanischer „Anthropologie" (wenn wir es so nennen dürfen) scheint mir für die Erfassung des germanischen Sakralkönigtums von hoher Bedeutung.

Wir kennen aus dem germanischen Altertum auch den Kulttypus des Selbst-Opfers von Königen — so von dem Dänenkönig *Hadding*[74]).

Wenn nun ein solcher König, der die göttliche Substanz in sich trug, etwa ein *Yngvi*- oder *Odin*-Repräsentant, eine derartige Selbstopferung vollzog: Wem wurde dieses Opfer dargebracht?

Offenbar der göttlichen Wesenheit, die der Geopferte in sich trug und die bei diesem Opfertode frei wurde von dem tötbaren Leib.

Wie eine Selbstbezeugung dieser religiösen Idee scheinen mir die Worte des Eddagedichtes *Hávamál*, die dem Odin in den Mund gelegt sind:

[73]) Obwohl es an sich auch denkbar wäre, daß hier auf Odin der Schlangennamen *Svafnir* (so sicher bei *Ofnir* — beide auch Grímn. 34) bezogen werden soll (vgl. o. Anm. 8 und 9), halte ich es doch für wahrscheinlicher, daß der Dichter, der mehrere Stammahnherren (*Skilfingr, Gautr*) nennt, mit *Svafnir* hier auch den Eponymos der *Svávar* meint (den ja HHj, Pr. vor Str. 1, Z. 6, 10, sicher bezeichnet), wobei sich ihm aus Str. 34 die Doppelformel *Ofnir ok Svafnir* anbot, in der der (etymologisch andersartige, aber lautgleiche — oder ähnliche?) Schlangenname stand; vgl. o. Anm. 8, 9 und 71.

[74]) Verf., Germ. Sakralkönigtum I, S. 107 ff.; vgl. G. Dumezil, La saga de Hadingus, Paris 1953, S. 135 ff.

Ich weiß, daß ich hing
Am windigen Baum
Die Nächte alle neun;
Mit dem Speer verwundet,
Dem Odin geopfert,
Ich selber mir selbst[75]).

Die Beziehung zwischen Person und Gottheit, die in solchen Zeugnissen sichtbar wird, sprengt offenbar den uns geläufigen Person-Begriff: und das macht es uns besonders schwer, das alte Sakralkönigtum unmittelbar zu verstehen. Allerdings könnte das auch ein Ansporn sein, dieses merkwürdige geschichtliche Phänomen auch strukturtheoretisch zu betrachten. Das führt uns tief in die alten Anschauungen vom Wesen des Menschen. Wir können jedoch diesen Weg hier nicht weiter verfolgen.

Ich will indessen hier noch von dem vielleicht schwerstwiegenden Einwand ganz kurz sprechen, der gegen den in diesen Ausführungen behaupteten Sakralcharakter des germanischen Königtums erhoben werden könnte:

Das germanische Königtum tritt uns an sehr vielen Stellen der Geschichte nicht als ein Erbkönigtum von dem Typus entgegen, bei dem der älteste Sohn des Königs „automatisch" dessen Würde erbt, wie das in so vielen orientalischen Kulturen die Regel war[76]). Sondern schon Tacitus bezeugt durch den Satz *„reges ex nobilitate ... sumunt"*[77]), daß hier eine Kombination des Erbprinzips und des Wahlprinzips die Norm war. Nicht jeder konnte zum König gewählt werden, sondern nur, wer zur *nobilitas* gehörte; aber zum König wurde er, auch wenn er ein Königssohn war, erst dadurch, daß ihn die Volksversammlung wählte.

Ich möchte dieses Königtum als „Thing-Königtum" bezeichnen.

So wissen wir aus Schweden, daß das Thing, die Volksversammlung aller freien, waffenfähigen Männer, das Recht hatte, den König einzusetzen, ihn aber gegebenenfalls auch wieder abzusetzen[78]).

Ist mit einer solchen Verfassung die Idee eines sakralen Königtums überhaupt vereinbar?

Ich glaube es.

Denn auch das Thing war eine streng sakrale Institution.

[75]) Str. 138; die beiden letzten Zeilen: *gefinn Oðni, sjálfr sjálfom mér.*

[76]) Vgl. passim in dem oben, Anm. 1, genannten Sammelband über das Sakralkönigtum.

[77]) Germ., cap. 7.

[78]) Gustaf Holmgren, Att taga och att vräka konung, in: Fornvännen, Stockholm 1937, S. 19—26.

Nach Tacitus wurde es durch das Schweigegebot des *sacerdos* eröffnet[79]), und im Norden begegnet der Ausdruck „*at helga Þing*“ — „das Thing heiligen“ als feststehende Formel (so im isländischen Gesetzbuch *Grágás*)[80]). Das Schweigegebot (an. *hljóð* = schwed. *ting-ljud*, als terminus technicus noch im 17. Jh.)[81]) eröffnet in der Edda auch die Verkündigung der Seherin (*Völuspá 1*)[82]):

Hljóðs bið ek allar helgar kindir,
Meiri ok minni mögu Heimdallar.

„Schweigen gebiete ich allen heiligen Geschlechtern, den höheren und geringeren Söhnen des Heimdall!“ — Alle Teilnehmenden dieser kultischen Versammlung, höhere und geringere, werden da als Abkömmlinge eines göttlichen Wesens angeredet und als „heilige Geschlechter“ bezeichnet: *helgar*, zu *heilagr*, drückt hier gewiß eine Beziehung zum Göttlichen aus[83]). Die kultische Situation, die dabei vorausgesetzt wird, ist der des Things zumindest analog.

Wenn Tacitus diejenigen, die mit dem Schweige-Gebot die Feier einleiteten, *sacerdotes* nennt, so beweist das ganz sicher nicht, daß diese sonst keine als n u r sakrale Funktionen gehabt hätten, aber ebenso sicher, daß sie, nach der Meinung des Tacitus, sakrale Funktionen ausübten. Und die Etymologie von an. *goði* „Gode, Vorstand eines politischen Bezirkes“, aber auch des Things (zu got. *gudja*, eigentlich: „der zum Gott gehörende“)[84]), weist darauf, daß Tacitus darin recht berichtet hat. Auch bei der repräsentierenden Zusammenkunft der größten uns bekannten altgermanischen Amphiktyonie, der suebischen, sammelte man sich immer an einer geheiligten Stätte, wo man den *regnator omnium deus* anwesend glaubte und den Ursprung des ganzen Volkes verehrte (*initia gentis*, Tacitus, Germania, cap. 39)[85]).

[79]) Germ., cap. 11: *Silentium per sacerdotes ... imperatur.*

[80]) Abschn. 56 (ed. FINSEN, 1852, S. 97); vgl. K. MAURER, Altnorweg. Staatsrecht und Gerichtswesen I, 2 (1907), S. 26 ff.; J. E. ALMQUIST in: Historiska Studier, tillägn. S. TUNBERG, Stockholm 1942, S. 61 ff.

[81]) s. ALMQUIST, a. a. O.

[82]) bei GENZMER (Thule II, S. 35)
Gehör heisch ich
heilger Sippen,
hoher und niedrer
Heimdallssöhne

[83]) Denn der Versuch, das Wort *heilag* als ursprünglich oder doch gelegentlich nicht-sakral auf eine bloß juridische Bedeutung einzuschränken (etwa auf „unverletzlich“ in dem Sinn von „was nicht ohne Bestrafung verletzt werden darf“), scheitert hier schon daran, daß es ja von den *kindir* gebraucht wird, die dabei als Abkömmlinge einer Gottheit angesprochen werden.

[84]) s. etwa FEIST, Vgl. Wb. d. got. Spr.[3], S. 224.

[85]) R. PETTAZZONI, Studi e materiali di storia delle religioni, XIX f. (1943—46), und Atti d. Accad. Naz. dei Lincei CCCXLIII, 1946, Ser. VIII, Rendiconti, Classe di Sc. morali, Vol. I, S. 379 ff.; Verf., Festschr. f. GENZMER, bes. S. 64 ff. (vgl. o. Anm. 20).

Die Feier gipfelte regelmäßig in einem Menschenopfer, und wo Blut fließt, da geht es gewiß nicht um bloße „Literatur“.

Die Hegung wohl jedes Things war geheiligt, sie zu durchbrechen, wurde als schwerer Frevel geahndet[86]) — und Grönbech hat wahrscheinlich gemacht, daß in den Bändern, die das Thing umschlossen, Götter anwesend geglaubt wurden[87]).

Von dem Augenblick an, wo das Thing feierlich eröffnet und geheiligt wurde, bis zum feierlichen Abschluß waren also die Thingteilnehmer keineswegs bloße Privatpersonen, sondern sie standen in dem erhöhten geistigen Raum bannender Gottesnähe.

Aber noch mehr:

Am Hadrianswall setzten batavische Söldner dem *Mars Thingsus* einen Weihestein (nach 150 n. Chr.)[88]). Mit diesem halblateinischen Namen muß der alte idg. Himmelsgott, germ. **Tîwaz* (= Ζεῦς, lat. *Diespiter*, ind. *Dyāus pitár*) gemeint sein, denn dem lat. *dies Martis* entspricht einerseits engl. *Tuesday*, dän. *Tirsdag*, schwed. *Tisdag*, alemann. *Ziestag* usw., andererseits deutsch *Dienstag* aus älterem *Dingstag*, mittelniederländisch *dinxendag* usw.[89]).

Aus dieser Gleichsetzung des Kriegsgottes *Mars* einerseits mit dem alten idg.-germ. Himmelsgott **Tîwaz*, anderseits und zugleich mit dem Thing-Gott, geht hervor:

erstens, daß das Thing einer Gottheit geweiht und also geheiligt war;

zweitens, daß dieser Gott des Things zugleich der der Krieger (*Mars*) war — was wir verstehen können, da das Thing die Gemeinschaft aller Krieger des Stammes darstellte;

drittens aber, daß der Gott des Things, wo er mit **Tîwaz* gleich war, zugleich der Himmelsgott war — also der Gott der Gesamt-Weltordnung, und zwar der als g e h e i l i g t angesehenen Weltordnung: denn nur darum konnte ein väterlicher G o t t ihr verbunden sein und sie schirmen.

Aus dieser Identität des Thinggottes mit dem Gott der geheiligten Gesamt-Weltordnung, die die Erde überwölbt, scheint mir dieses hervorzugehen:

Die Thingversammlung und die Ordnung, die sie zu hüten, zu verwalten und zu verteidigen hatte, galten als T e i l d e r g e h e i l i g t e n G e s a m t w e l t o r d n u n g. —

Wenn diese Interpretation richtig ist, dann war das Thing nicht „frei“ im Sinne der unbeschränkten Entschlußfreiheit seiner Mitglieder, auch konnten seine überkommenen Normen und Gewohnheitsrechte nicht als menschliche Erfindung und Willkürsatzung gelten, sondern als ein Teil der Gesamtweltordnung, vom Menschen

[86]) Vgl. J. GRIMM, RA[4], II, S. 483 ff., 487.

[87]) s. GRÖNBECH, a. a. O. II, S. 254 f. und 398, z. St.

[88]) s. bes. S. GUTENBRUNNER, Die germ. Götternamen der antiken Inschriften, 1936, S. 23 ff.

[89]) Vgl. de VRIES, Agerm. Rel.-Gesch. I, S. 171 ff.; natürlich sind die beiden Bezeichnungen etymologisch völlig verschieden.

so unabhängig wie der Bau der Welt — aber den Menschen und ihrer geweihten Versammlung anvertraut zum Schutz und zur fortdauernden Verwirklichung.

Von dieser Voraussetzung aus wird sehr vieles im germanischen Recht erst verständlich, so die noch bis ins späte Mittelalter geltende, rationalistisch wohl nicht begründbare Bestimmung, daß die Thingversammlung unter freiem Himmel tagen mußte [90]. Aber wohl auch ihr Ethos.

Der Sinn dieser Verbindung des Things mit der Ordnung der Welt aber war dann der, daß die Menschen in ihrer Lebensordnung dem Göttlichen verantwortlich waren.

Und diese Thingversammlung war es, die den germanischen Königen ihre sakrale Würde verlieh. Sie konnte es, weil sie selber sakral war.

Wenn wir diesen Typus, den man nur mit einer Warnung vor der ungenauen Anwendung moderner Terminologien als „demokratisch" bezeichnen wird, konfrontieren mit demjenigen Typus von Sakralherrschaften oder Sakraldespotien, bei denen zwar der König, vielleicht das ganze Königsgeschlecht, als göttlich oder gottentsprossen gilt, hingegen die Menge als profan, als *profanum vulgus* und als Staub ohne göttliche Würde — so muß man sagen:

Während in solchen Sakraldespotien die Sakralität des Herrschers eine metaphysische Kluft zwischen König und Volk aufreißt, so zeigt die Wahl der germanischen Sakralkönige durch die sakrale Volksversammlung das institutionelle Gegenbild zu der mythischen Anschauung, die wir schon durch Tacitus kennen: Das ganze Volk galt als göttlichen Ursprungs (mit sehr verschiedenen Variationen der Einzelausformung: durch göttliche Erzeugung, Atemverleihung und andere Symbole der Wesensverbindung). Daher konnte das Volk gerade in dieser seiner sakralen Würde und Substanz als eine familiale Blutsgemeinschaft geehrt werden, innerhalb deren die Könige und ihre Familie nicht als substantiell geschieden angesehen wurden, sondern als *primi inter pares*.

Die feierlich aus dem Alltag herausgehobene Thing-Repräsentation des Gesamtvolkes befand sich selber im Zustand kultischer Heiligung, der göttlichen Umschlossenheit und Durchdringung: das bedeutete noch eine Steigerung der Gottabstammung und Gottzugehörigkeit, die, nach dem taciteischen und anderen Zeugnissen, das Volk von sich selber für wahr hielt. Das so geheiligte Volk also konnte wohl durch seinen Sprecher dem König seine sakrale Würde zusprechen.

Denn der Wesenszusammenhang, der in der prätendierten Blutsverwandtschaft des Königs mit dem Gott geglaubt wurde, war offenbar erst ein Teil des Wesenszusammenhanges zwischen dem regierenden König und dem göttlichen Ahnherrn. Jenen Blutszusammenhang konnten ja alle Mitglieder der Königsfamilie, ja sogar das ganze Volk, für sich in Anspruch nehmen, nicht allein der herrschende König.

[90]) vgl. GRIMM, RA[4] II, S. 411 ff.

Zum König aber wurde nur derjenige aus dem Königshaus, den die Thingversammlung dazu wählte, dem sie „den Königsnamen gab" [91]. —

Zum Schluß möchte ich noch sagen, daß die genannten Formen des Sakralkönigtums nicht die einzigen sind, die uns die Geschichte kennen lehrt.

So kann ich hier nicht eingehen auf das germanische Doppelkönigtum und seine Beziehung zum Dioskurenkult [92].

Als wichtigsten Typus neben dem sakralen Thing-Königtum möchte ich hier nur noch eine Form nennen, die man als Gefolgschafts-Königtum bezeichnen könnte.

Wir finden bei zahlreichen und historisch wichtigen germanischen Stämmen nicht den alten Himmelsgott oder eine kosmisch-vegetative Gottheit wie *Yngvi-Frey* als Königsahnherrn, sondern *Wodan* oder den ihm zumindest strukturverwandten *Gaut*.

Das gilt, wie oben ausgeführt, von den acht genannten Königreichen Alt-Englands, ferner von den Goten, Langobarden, wohl den Kimbern und noch einigen anderen Stämmen.

Suchen wir nach einer gemeinsamen Eigenschaft dieser Wodan-Königtümer, so finden wir, daß sie alle in Wander- und Eroberervölkern auftraten — so in England.

Die sakralsoziologische Erklärung, die ich für diese Erscheinung geben möchte, kann ich hier nur andeuten:

Solche Wanderzüge sind in der Regel von einem Gefolgschaftsführer geleitet worden, der um sich Männer sammelte, die sich ihm durch einen Eid verbanden. Der Gefolgschaftsherr wird also nicht vom Gefolge gewählt, sondern er wählt aus den sich ihm Anbietenden nach seinem Ermessen Männer aus, die ihm dann ihre Gefolgschaft geloben, wie das schon Caesar schildert [93]. Der Gefolgsmann kann zwar aus der Gefolgschaft wieder austreten, nicht aber kann eine Gefolgschaft ihren Herrn absetzen und weiter als Gemeinschaft bestehen bleiben, wie es die Thingversammlung tat (die durchaus das Recht hatte, einen König abzusetzen) [94].

Führte eine Gefolgschaftsunternehmung zur Gründung eines Staates, wie die des Ariovist, der angelsächsischen oder der wikingischen Erobererscharen, so entstand ein „Gefolgschaftskönigtum". Der Erbe des Gefolgsherrn wird in der Regel die Gefolgsleute seines Vaters neu in Eid genommen haben. Ob und wie es in solchen Gefolgschaftsstaaten zur Gründung eines Things kam, bleibt von Fall zu Fall zu untersuchen: das hing von den politisch-historischen Umständen ab.

Die Verbindung von Herrscherfamilien mit *Wodan* (um die es uns hier, bei der Frage des Sakralkönigtums, geht) wird, scheint mir, am besten in der folgenden Weise erklärt werden können:

[91]) s. K. OLIVECRONA, Das Werden eines Königs nach altschwedischem Recht, Lund 1947.
[92]) Auf die — nicht zufälligen — Identifizierungen von Doppelkönigen mit den Dioskuren und die m. E. von dieser Kultfunktion aus zu verstehenden Züge auch der Dioskuren-Mythen möchte ich im III. Bd. meines Germ. Sakralkönigtums eingehen, ebenso auf andere Typen.
[93]) BG VI, 23.
[94]) vgl. o. Anm. 78.

An anderer Stelle hoffe ich gezeigt zu haben, daß der ethnologisch so wohlbekannte Typus kultischer Männerbünde auch bei den Germanen existiert hat. Diese kultischen Verbände identifizierten sich in ekstatischen Feiern, auch im Kampf, mit dämonischen Wesen oder mit den Toten[95]).

Wenn nun ein solcher Verband in seinen kultischen Höhepunkten als Totenheer auftrat, dann mußte sein Anführer dabei die Funktion des Totenführers übernehmen — ihn kultisch repräsentieren. Dieser Totenführer aber war *Wōðan* — dessen Name, mit lat. *vātes*, kelt. **vāt-* und germ. *wōð-* „Wut“ verwandt[96]), die Beziehung zur Ekstase dokumentiert, und dessen Gleichsetzung mit *Mercurius* ihn andererseits seit alters als Totenführer kennzeichnet[97]).

Diese ekstatischen kriegerischen Kultverbände waren in der Regel Jung-Mannschaften, die Vereingung der noch unverheirateten, aber schon waffenfähigen jungen Männer.

Das Thing dagegen umfaßte alle Krieger des Stammes. Aber die eigentlich Maßgebenden in der Thingversammlung — wenn auch nicht *de iure*, so doch *de facto* — waren gewiß die Sippenhäupter, die Hofbesitzer und Familienväter.

Die noch unverheiratete Jungmannschaft hatte in der Regel — ähnlich wie noch lange in der Schweiz, aber auch anderswo — ihren eigenen Verband, ihre „Altersklasse“, mit besonderen Kultformen (Initiationen, Trinkgelagen, Maskenbräuchen usf.)[98]). Ihr Gott war, wie ich glaube, der „ekstatische“ (ekstaseweckende) *Wôdan*, Führer des „wilden“ Heeres, auch im Verwandlungskult[99]). In normalen Zeiten wird dieser Gott innerhalb des Göttersystems unter dem Himmelsgott *Tîwaz*, dem allgemeinen Gott des Gesamtvolks, der Thinggemeinde, gestanden haben.

Wo jedoch eine Landeroberung stattfand, wie bei dem Zug der Goten, Langobarden oder der nach England segelnden Germanen, da war die Jungmannschaft das wichtigste, maßgebende (wenn auch wahrscheinlich nicht das ganz alleinige) Kontingent der ausziehenden Männer. Ihre „wodanistische“ Organisation gab dann die Verfassung, der ja immer auch ein Anführer zugehörte: wo sie im Kult das Totenheer verkörperte, dort repräsentierte er den Totenführer — *Wôdan*.

---

95) Verf., Kultische Geheimbünde der Germanen, I, 1934, S. 1 ff., 323 ff.; vgl. auch Actes du IVe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Wien 1952, II, S. 21 ff.

96) Zur Etymologie und Wortbildung Lit. bei K. Helm, Wodan (= Gießener Beiträge zur deutschen Philol. 85), 1946, S. 13 ff.; zu iran. *Vayu* und *Vāta* vgl. Stig Wikander, Vaju (= Quaestiones Indo-iranicae I, 1941), bes. S. 57, 74 ff., 85 f.; *Vayus* Hauptfunktionen, die mit denen Wodans weitgehend übereinstimmen, ib. S. 215; Lit. zu kelt. (plur.) οὐάτεις [bei Strabo IV, 197] bei Feist, Vgl. Wb. d. got. Spr.³, S. 572 f. Nun T. Köves, Les vates des Celtes, in Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae IV, 1955, S. 171 ff.

97) s. etwa de Vries, a. a. O. I, S. 166 ff.

98) Eine zusammenfassende Darstellung des sehr großen germanischen Materials steht noch aus.

99) s. Verf., a. a. O. (o. Anm. 95), bes. S. 77 ff., 323 ff.

Je stärker kriegerisch, je weniger rein bäuerlich-kolonisatorisch eine Landnahme verlief (nämlich wo das Neuland nicht leer war wie in Island, sondern erobert werden mußte, wie etwa in England oder von den Goten), um so mehr Mitglieder des Verbandes werden auch über ihre Jünglingsjahre hinaus als Vollkrieger in diesem Verband verblieben sein. Damit verwandelte sich der Verband in wenigen Jahrzehnten aus einem Jungmannschaftsverband in einen Vollkriegerverband, ohne daß er damit seine Identität und Kontinuität zu ändern brauchte, auch nicht seine Kultgottheit.

Dieser Typus ist bald an den verschiedensten Punkten der germanischen Welt über die alte Gesamtthingverfassung emporgestiegen — und dies scheint mir der soziologische Grund der vielerörterten religiösen „Revolution“ zu sein, die den Gott Wodan über den alten Himmelsgott emporsteigen ließ[100]). Diesen Vorgang schreibe ich also den kriegerischen Landnahmezügen zu, so auch dem Normaltypus der Völkerwanderung, soweit sie ein Vollkriegertum notwendig machte. (Hier können nicht die durch die Sagas geschilderten Verhältnisse der sippenmäßigen Kolonisation im volkleeren Island als Prototyp gesetzt werden.)

Aber auch an der Rheingrenze Germaniens dürfen in diesem Punkt analoge Verhältnisse vorausgesetzt werden:

Seit der Zeit der Varusschlacht war gewiß allen Germanen dieses Raumes bewußt, daß die Römer sie vom Westen her bedrohten. Wollten die Germanen ihre Freiheit wahren — und sie wollten es —, so mußten sie den römischen Legionen eine feste, bewaffnete Organisation entgegensetzen. Immerhin ist ja in jener Gegend damals die politisch-kriegerische Gemeinschaft entstanden, die sich selber „die Freien“, *Frankōs*, nannte, und der Wille, sich frei zu halten, wird gerade in jenem historischen Kraftfeld diese fürderhin so entscheidende Gemeinschaft haben entstehen lassen.

Bei einer solchen — von bäuerlichen Binnenland-Verhältnissen wesentlich abweichenden — Dauerwaffenbereitschaft wurde die Jungmannschaft der funktionell wichtigste Teil des Gesamtvolkes. Dies war, glaube ich, der soziologische Grund, weshalb hier Wodan innerhalb der Götterordnung über den alten Himmelsgott emporstieg, so daß Tacitus (Germ., cap. 9) über die Germanenstämme seines Gesichtskreises schreiben konnte: *„Deorum maxime Mercurium colunt“*.

Als später in Skandinavien die Wikinger die beweglichsten, vielfach auch die einflußreichsten und angesehensten Glieder des Gesamtvolkes wurden und die Könige sich auf feste Gefolgschaften stützten, da hat Odin dort ebenfalls eine Bedeutung errungen, wie sie bei bäuerlicher Seßhaftigkeit, wo Vegetationsgötter die wichtigsten blieben, unbekannt war. Auch hier wird der religiöse Strukturwandel im Zusammenhang mit dem sozialen gesehen werden müssen.

---

100) Auf diese historischen Schichtungsprobleme hoffe ich im III. Bd. meiner Arbeit über das Germanische Sakralkönigtum ausführlich eingehen zu können.

Noch ein anderes aber scheint in diesem Zusammenhang besonders bemerkenswert:

Die Wesensanknüpfung der Stammeskönige hat sich regelmäßig auf die höchsten Manifestationen des Göttlichen gerichtet, von denen man wußte. Auch Stammgottheiten, deren Namen deutlich zu Einzelstämmen gehören, wie *Gaut* zu den Gauten, *Langbarðr* zu den Langobarden, **Haruð* zu den Haruden und andere, werden immer wieder mit allgemein verehrten Hochgottheiten gleichgesetzt.

Das muß bedeuten: diese Stämme haben sich nicht verabsolutiert, sondern ihr Sakralwesen an die höchsten religiösen Potenzen gebunden geglaubt. Damit haben sie sich offenbar diesen göttlichen Mächten untergeordnet gefühlt.

Diese Tatsache ist für unsere Frage auch deshalb von außerordentlicher Bedeutung, weil auch sie zeigt, daß bei der Beziehung der Königswürde auf eine göttliche Macht nicht etwa das Göttliche herabgezogen und in die engen Schranken des Stammestums und eines Menschenleibes hineingesperrt werden sollte. Wenn etwa *Yngvi-Frey*, der Schweden-Gott [*Svia guð*], im Altnordischen auch mit dem Namen *veraldar-guð*, „Weltgott", bezeichnet wird (s. o.), so kann das nur bedeuten, daß sich das Geschlecht der *Ynglingar* und ihr Volk, das sie anerkannte, diesem *deus universalis* untergeordnet fühlte, daß der König seine Macht von oben empfing — dafür aber auch der ihn bestrahlenden Macht dienstbar und verantwortlich war. Denn der *veraldar-guð* verblieb auf seinem Weltenthron. — Darin zeigt sich ein Weg zu der historischen und geistigen Eingliederung solcher Kultgemeinschaften in größere politische Ordnungen, wie sie für den weiteren Verlauf der germanischen Geschichte so wichtig geworden ist. —

Ich konnte in diesem Rahmen aus einem sehr großen Material nur einiges wenige andeutend herausgreifen.

Indessen wird auch aus diesen Proben so viel deutlich geworden sein: Wenn sich die kritische Forschung gegen die numinosen Elemente und Strukturen der geschichtlichen Überlieferung nicht mehr eliminierend, sondern interpretierend verhält und dabei jeweils nach ihrer historischen Dynamik fragt, so erweisen sich die Ordnungsgefüge auch der germanischen Geschichte bis in ihre zentralsten Teile und bis zu ihren höchsten Gipfeln durchformt von sakralen Kräften. Als die germanischen Völker in den Kreis des Christentums eintraten, kamen sie nicht als religionslose Masse, sondern gestaltet durch Lebensordnungen, in denen das Wirken religiöser Kräfte, religiösen Erlebens noch jetzt erkannt werden kann. Auch das Königtum der Germanen ist seit den frühesten Zeugnissen, die wir von ihm besitzen, keineswegs allein aus dem Willen zur Macht zu begreifen, sondern bekundet durch mannigfaltige Überlieferungsbestände das Wirken eines Willens zum Dienen, zur Verantwortung vor göttlicher Macht und Majestät, die über den Menschen, auch über den Königen, steht. Aus der Unterordnung unter diese Macht ist die Königs-Würde erflossen.

Herkunft und Ausbreitung der Runen

Walter Steinhauser zugeeignet

Die Frage nach der Herkunft der Runen gehört zu den umstrittensten der Germanistik. Im letzten Jahrhundert haben drei verschiedene Herleitungen die Diskussion beherrscht. 1874 hatte der Däne Ludwig Wimmer die auffallende Ähnlichkeit einer Reihe von Runenzeichen (aber freilich nicht aller) mit den lateinischen Kapitalen hervorgehoben und die Runenschrift aus dem lateinischen Alphabet abgeleitet. 1898 hat der Norweger Sophus Bugge die Theorie ausgesprochen, die Goten hätten die Runen am Schwarzen Meer unter Heranziehung lateinischer Buchstaben (etwa auch armenischer und georgischer Zeichen) aus dem griechischen Alphabet gebildet. 1904 modifizierte dann der Schwede Otto von Friesen diese Theorie dahin, daß er der griechischen Kursive wesentlichen Einfluß auf die Runen zuschrieb. Und im Jahr 1928 hat der Norweger Carl Marstrander und unabhängig von ihm 1929 der Finnlandschwede Magnus Hammarström eine so merkwürdige Ähnlichkeit mehrerer Runenzeichen mit nordetruskischen Buchstaben, wie sie noch im 1. Jh. n. Chr. im südlichen Alpenraum und Norditalien gebräuchlich waren, aufzeigen können, daß die Frage nicht von der Hand zu weisen ist, ob diese Übereinstimmungen einem Zufall zugeschrieben werden dürfen[1].

Die Ableitung aus der griechischen Schrift ist heute weitgehend in den Hintergrund getreten. Dagegen steht die Konkurrenz zwischen der lateinischen und der nordetruskischen These noch in lebhafter Diskussion[2].

Zwei Tatsachen können bei diesem Problem zum sicheren Ausgangspunkt der Analyse dienen: 1. Die Runen der „älteren" Runenreihe (nach den ersten 6 Zeichen „Futhark" genannt), die sich mit ihren 24 Buchstaben

---

[1] s. L. F. A. Wimmer, Runeskriftens Oprindelse og Udvikling i Norden, Kopenhagen 1874; erweitert: Die Runenschrift, Berlin 1887 (ein Vorläufer seiner Theorie war A. Kirchhoff, Das gothische Runenalphabet, Berlin 1854, s. H. Arntz, Hb. d. Runenkunde², 1944, S. 25); S. Bugge, Om Runeskriftens Begyndelse, 1899 (s. Arntz, a.a.O., S. 28, Anm. 3); O. v. Friesen, Om runskriftens härkomst, Uppsala 1904 (s. Arntz, ib. Anm. 5); C. J. S. Marstrander in Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap I, 1928, S. 85ff.; M. Hammarström in Studier i nordisk filologi 20, Helsingfors 1930, S. 1ff. – Vorläufer der nordetruskischen These bei Arntz, a.a.O., S. 30ff.

[2] s. Die Runeninschriften im älteren Futhark, von W. Krause mit Beiträgen von H. Jankuhn (= Abh. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, Phil.-hist. Kl., Dritte Folge, Nr. 65), 1966, I. Teil (Text), im folgenden zit. als RäF², S. 6ff.